

BERDIAEV

ADEVĂR ȘI REVELAȚIE

ΛΟΓΟΣ



Editura de Vest

ÎN COLECȚIA *LOGOS* AU APĂRUT:

- SPINOZA — TRATAT DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI
- AUGUSTIN — SOLILOQUIA

ÎN CURS DE APARIȚIE:

- IOAN SCĂRARUL — SCARA RAIULUI
- TERTULLIAN — DESPRE IDOLATRIE
- LACTANTIUS — DE MORTIBUS PERSECUTORUM
- DIONYSIE PSEUDO AREOPAGITUL — DESPRE IERARHIILE CEREȘTI

ISBN 973-36-0178-0

Lei 250

LOGOS
o colecţie de studii clasice, patristică şi filosofie
îngrijită de
CLAUDIU T. ARIEŞAN

Colecţia „LOGOS" este sponsorizată de
Fundaţia Soros pentru o Societate Deschisă.

Николай Бердяев, ИСТИНА И ОТКРОВЕНИЕ
Пролегомены к критике откровения

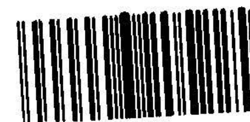
Piaţa Sfintu Gheorghe, nr. 1 – Timişoara
România

NIKOLAI BERDIAEV

ADEVĂR ŞI REVELAŢIE

Prolegomene la critica revelaţiei

Traducere, note şi postfaţă de
ILIE GYURCSIK



EDITURA DE VEST
TIMIŞOARA – 1993

Coperta colecției: EMIL GRAMA

ISBN 973-36-0178-0

CUVÎNT ÎNAINTE

Această lucrare constituie o reexaminare a problemelor fundamentale ale creștinismului în lumina spiritului și a adevărului. Mi-am consacrat întreaga viață acestei sarcini; acum, însă, vreau să procedez într-un mod mai sistematic și aprofundat, făcînd bilanțul unui lung parcurs al gîndirii. Putem judeca, în numele spiritului și al adevărului, un creștinism bazat pe autoritatea unei vechi tradiții sacre? A o face înseamnă a pune problema raporturilor dintre adevăr și revelație, aducînd în discuție posibilitatea unei critici a acesteia din urmă. Din punctul de vedere al terminologiei curente, în momentul de față filosofia are pretenția de a judeca revelația; ea se situează, într-o oarecare măsură, deasupra religiei. În secolul al XIX-lea, gîndirea protestantă de tendință liberală judeca revelația conform criteriului adevărului științific. Din această perspectivă, nimic nu părea să justifice revelația. Dar lucrurile nu sînt chiar atît de simple, cum apar prin prisma vocabularului uzual. Trebuie să păstrăm vii în memorie cuvintele din Evanghelie referitoare la apropierea timpului cînd omul îl va adora pe Dumnezeu în Spirit și în Adevăr. Atunci cînd a scris Kant **Critica rațiunii pure,** el a judecat rațiunea prin rațiune, o

rațiune conștientă de limitele sale. O critică a revelației trebuie deci să fie critică în lumina Revelației înseși, o critică realizată de un spirit aflat în comuniune cu revelația și nu de o rațiune străină acesteia. Omul se erijează în judecător; acesta e nemăsuratul lui orgoliu. Și tot un nemăsurat orgoliu era deja îndrăzneala sa, de ființă limitată, de a cunoaște adevărul infinit. Dar nu trebuie să uităm niciodată că omul a fost întotdeauna unicul organ prin care se făcea auzit acest adevăr. Moise și profeții au vorbit; Isus Hristos Dumnezeul-Om a vorbit; au vorbit apoi apostolii, sfinții, misticii, Părinții Bisericii, teologii și filosofii creștini. Nu am auzit alte voci, iar atunci cînd, în ființa noastră, auzeam vocea lui Dumnezeu, o auzeam prin noi înșine, adică prin om.

Revelația, cuvîntul divin, a trecut întotdeauna prin om și din această cauză a reflectat condiția umană, a purtat amprenta limitelor conștiinței umane. Fără îndoială, această conștiință e susceptibilă de a se extinde și de a cîștiga în profunzime. Dar ea poate fi totodată îngustată și proiectată în suprafață. Omul era incapabil să perceapă și să asimileze automat și pasiv ce îi spunea Dumnezeu; în această privință el s-a arătat întotdeauna activ, fie în sensul pozitiv, fie în cel negativ al termenului; și-a introdus mereu în revelație propriul antropomorfism și sociomorfism. Nu revelația o judecă omul, ci modul său uman de a o percepe și concepe. Revelația postulează existența unui element divin în om, a unui numitor comun al divinului și umanului. Ea e întotdeauna divino-umană. Din moment ce critica revelației este umană, aceasta înseamnă că revelația era la fel. Dacă examinăm problema relațiilor dintre adevăr și revelație dintr-o perspectivă filosofică, această filosofie nu poate fi altfel decît fundamentată interior pe experiența religioasă, spirituală și nu o filosofie raționalistă, ea trebuie să fie o filosofie existențială care să recunoască realitatea primă a acestei experiențe spirituale.

Autoepurarea revelației de sociomorfism — înțeleg prin aceasta proiectarea asupra lui Dumnezeu și asupra raporturilor sale cu omul a unor noțiuni împrumutate din sfera relațiilor sociale servile ce domnesc între oameni luînd forma raporturilor dintre stăpîn și rob — este o muncă spirituală la care participă cei mai diferiți factori, inclusiv critica biblică. Aceasta înseamnă a pregăti de jos revelația Spiritului pe cale de a se înfăptui, revelația Sfîntului Duh. Dar tot ceea ce provine din adîncuri este legat pe vecie de ceea ce vine de sus. Întîlnirea și fuziunea acestor două curente, primul ascendent, al doilea coborîtor, este faptul cel mai misterios al existenței umane, fără o adeziune intimă prealabilă la acest fapt.

Găsesc că este locul să reproduc aici cîteva cuvinte ale lui Hermes Trismegistul. Le citez după traducerea franceză, pe care o am la îndemînă: „Să nu vezi în toate acestea, fiul meu, decît niște manifestări mincinoase ale unui adevăr superior și, deoarece așa stau lucrurile, numesc minciuna o expresie a adevărului".

Iar cîteva rînduri mai jos, citesc:

„Înțeleg, o, Toth, înțeleg ceea ce nu se poate exprima. Iată-l pe Dumnezeu".

Și poate că acest adevăr suprem, spre care trebuie să ne croim drum, se ascunde tocmai în spatele a ceea ce ne stîrnește repulsia sau chiar indignarea. Dumnezeu e ceea ce nu poate fi exprimat. Iată în ce constă revelația Spiritului. Or, îndoielile nu pot supraviețui în inefabil; ele țin exclusiv de domeniul exprimatului.

Paris — Clamart, 1946–47

CAPITOLUL I

FILOSOFIE EXISTENȚIALĂ ȘI EXPERIENȚĂ SPIRITUALĂ – OMUL TRANSCENDENTAL

Deși relativitatea funciară a oricărei clasificări a sferelor cunoașterii îmi pare evidentă, consider totuși necesar să-mi situez cu fermitate lucrarea în sfera filosofiei și nu în cea a teologiei. Filosofia existențialistă a devenit din păcate o modă, mai ales datorită lui Sartre. Chiar și mai greu accesibilul Heidegger — puțini sînt cei care l-au citit! — a dobîndit titlul de gînditor la modă. Or, o filosofie serioasă n-ar trebui să devină niciodată obiectul unei adorații exagerate; aceasta o desfigurează. Nu e mai puțin adevărat că filonul existențialist al gîndirii relevă o criză a filosofiei tradiționale și angajarea ei pe o cale nouă. Acest fapt dezvăluie o ruptură cu intelectualismul Greciei antice moștenit de scolastică, pre-

cum și cu raționalismul cartezian și idealismul german. Se pot da diferite definiții ale existențialismului: cea mai semnificativă pentru mine este aceea care vede în el o filosofie ce respinge cunoașterea obiectivantă. Într-adevăr, existența nu poate fi obiect al cunoașterii. Obiectivarea înseamnă întotdeauna alienare, desfigurare dublată de depersonalizare, pierdere a libertății, supunere la universal, cunoaștere prin concept. Aproape întreaga istorie a gîndirii filosofice a fost plasată sub semnul obiectivării, deși aceasta din urmă s-a exprimat sub forma unor doctrine de tipuri variate. Ea și-a pus amprenta asupra empirismului în aceeași măsură ca și asupra raționalismului celui mai extremist. Putem descoperi această obiectivare în formele cele mai recente ale pragmatismului și ale acelei filosofii vitaliste care lasă întotdeauna în urma ei un gust de ceva biologic. Iar în măsura în care Sartre și Heidegger se străduiesc să elaboreze o ontologie cu ajutorul întregului arsenal de concepte raționale, ei se află sub influența unei cunoașteri obiectivante, fără a rupe cu o tradiție izvorîtă din Parmenide. Existența este deja fructul unei gîndiri obiectivante, căci existența este obiectivă. Kierkegaard nu considera ca fiind existențială decît o cunoaștere în subiectivitate, excluzînd pe oricare alta plasată sub semnul obiectivității: el o situa în sfera individualului și nu în cea a generalului. Prin aceasta, s-a dovedit a fi un novator. Cel mai fidel i-a rămas Jaspers. Kierkegaard s-a orientat spre calea subiectivității și a încercat să-și exprime experiența individuală, unică. În aceasta constă importanța sa. Dar nu a știut să se situeze pe de-a-ntregul dincolo de bariera formată de discriminarea dintre subiect și obiect; a păstrat-o, din moment ce s-a cantonat pe terenul subiectului.

O altă definiție a existențialismului constă în a afirma că e vorba de o filosofie expresionistă, altfel spus de o filosofie care se străduiește să exprime existențialitatea celui ce cunoaște și nu să-l abstragă din această existențialitate, așa cum pretinde filosofia obiectivantă. În acest sens, putem descoperi la toți marii filosofi un element de existențialism în spatele procesului tinzînd spre obiectivarea gîndirii lor. Existența — **Existenz** — nu e esența: nu e substanța, ci act liber. Existența deține prioritatea asupra esenței. Din această perspectivă, filosofia existențială e înrudită cu orice filosofie a actului și a libertății. La Kant, sfera libertății este, în fond, tocmai acel **Existenz**, dar el nu l-a dezvoltat. O concepție identică se regăsește și la Jaspers, care se înrudește în mod deliberat cu Kant: ea se regăsește și la Sartre, care are foarte puține puncte comune cu aceasta din urmă. Tot ce se desfășoară în sfera existențială este exterior relațiilor cauzale. Cauzalitatea nu există decît în sfera obiectivării.

E inadmisibil, de exemplu, să se pretindă că Dumnezeu este cauza Universului. Între Dumnezeu și om nu poate exista o relație cauzală. Dumnezeu nu determină nimic: el nu e o putere exterioară sau superioară (literal „în afara“ sau „deasupra“). Aceasta este cauza pentru care toate reprezentările tradiționale ale raporturilor dintre libertate și har au îmbătrînit atît de mult: ele țin de domeniul obiectivării. În realitate, totul se situează în sfera existențială, de unde a fost izgonit tot ce are caracter de obiect. Trebuie să ne cufundăm în profunzimile

naturii subiective, pentru a ieși din opoziția dintre subiect și obiect. Heidegger și Sartre se mențin în sfera lumii obiectivate, a universului lucrurilor: aici se află cauza pesimismului lor. **Dasein-ul** lui Heidegger nu subzistă decît dacă e aruncat în acest univers, unde este lăsat pradă angoasei (Angst), îngrijorării, disperării și morții, consecințe ineluctabile ale caracterului său finit. Chiar și această exterioritate față de univers, pe care Sartre o recunoaște libertății, nu îi este de nici un folos. E vorba aici de concepții legate de negarea realității prime a experienței spirituale. Singura metafizică pe care o poate admite o filosofie existențialistă este simbolica vieții spirituale. Așa gîndește în fond și Jaspers, dar oarecum într-un alt mod, din moment ce ignoră orice experiență spirituală adevărată.

Noul curent filosofic presupune o revizuire a filosofiei tradiționale, pe care se sprijineau teologia creștină și concepția creștinismului legat mereu de un anumit tip de gîndire pe care o numesc **obiectivată**. De această obiectivare sînt legate conceptele uzuale de Dumnezeu, Providență, autoritate, reprezentările naiv realiste ale creației și ale căderii, precum și cele ale unei posibile ontologii raționaliste. Într-un anumit fel, gîndirea hindusă ar fi trebuit să ne fie mai apropiată decît filosofia greacă — decît aristotelismul mai ales — deoarece ea se trage în mai mică măsură din opoziția subiect—obiect.

Există mai multe tipuri de existențialism: se pot distinge mai întîi versiunea religioasă și versiunea atee. Printre reprezentanții celei dintîi se remarcă Sfîntul Augustin (într-o oarecare măsură, mai exact în calitatea sa de filosof pe care îl stimez, în opoziție cu teologul pentru care nu resimt nici un fel de afecțiune) și, mai ales, Pascal, Kierkegaard și, desigur, Dostoievski, în care trebuie să-l salutăm și pe metafizician. Heidegger și Sartre sînt principalii protagoniști ai celei de a doua versiuni, alături de discipolii lui Nietzsche, el însuși o figură foarte complexă. Această distincție se bazează îndeosebi pe acceptarea sau refuzul existenței unei experiențe a vieții spirituale, concepută ca fapt primordial, calitativ originar, precedînd orice obiectivare. Într-adevăr, experiența spirituală a omului interior nu e obiectivată: ea este existența însăși, precedînd formarea lumii obiectelor și a lucrurilor. Prin ea se revelează libertatea. Taina lui Dumnezeu se dezvăluie în experiența spirituală a omului: taina lui Dumnezeu, a Universului și a omului însuși. Libertatea, actul liber nu e altceva decît existența — **Existenz.** Libertatea este antiteza obiectivării, care e întotdeauna determinare. Dar omul e în același timp o ființă obiectivată, o ființă naturală și socială. Într-atît încît viața sa religioasă se desfășoară, dacă putem spune așa, pe două planuri.

Unul din aceste planuri e cel al religiei obiectivate și socializate. Tot ceea ce se situează în această sferă ne apare ca provenind din exterior, dintr-o natură străină căreia omul e obligat să i se supună. Evenimentele religioase iau înfățișarea unor fenomene naturale și istorice: Biserica se prezintă înainte de toate ca o instituție asemănătoare cu toate celelalte instituții sociale, iar tainele creștinismului îmbracă o formă raționalizată și codificată, în care Dumnezeu întruchipează administratorul și monarhul. Substanța animală a omului e obiectivare și

alienare, la fel ca și substanța sa socială; ele nu au nimic comun cu **Existenz,** care nu se dezvăluie decît în domeniul subiectivității și al individualității. În calitatea sa de animal, omul este obiect, adică ceva diametral opus profunzimii existenței. Dar acest om închide în el un strat profund, abisal, care precede obiectivarea, aruncarea sa la suprafață, subdiviziunea în subiect și obiect. În această dimensiune a profunzimilor sale, conform terminologiei hinduse, e simultan **Atmân** și **Brahmân,** omul nu e determinat nici de natură, nici de societate; libertatea se află chiar în el. Acest străfund existențial poate fi mascat, atenuat, refulat. Omul poate să nu fie conștient de existența lui; dar tocmai din acest străfund s-a ivit tot ceea ce omul a creat mai grandios de-a lungul propriei istorii. Un om de esență exclusiv animală și socială n-ar fi reușit niciodată să fie un creator. Tot ceea ce marxiștii numesc „suprastructuri“, a ieșit în realitate din profunzimea originară.

Omul este o ființă care ține de două universuri. El nu e exclusiv adaptat la lumea naturală și socială, îi depășește constant limitele și, în actele sale creatoare, ține de cealaltă substanță a sa. Actele sale sînt acte ale libertății. În afara acestui postulat nu există act creator. Pe lîngă omul natural și omul social, adică ființa determinată, formînd o minusculă parcelă din imensul univers obiectiv, mai există și un altul: omul transcendental care nu poate fi explicat dintr-un punct de vedere exterior. Nici un geniu creator, nici un erou în sensul în care îl înțelege Carlyle, n-a putut fi explicat vreodată „din afară“: apariția sa pe pămînt ține de miracol. Omul nu poate fi explicat doar prin ceea ce are inferior, așa cum au pretins Marx și Freud, așa cum o doresc Heidegger și Sartre, împreună cu toți ceilalți materialiști. El conține un nu știu ce cu totul inexplicabil prin zonele inferioare, ceva care ține de sferele înalte. Nici o subtilitate nu rezolvă în mod satisfăcător taina naturii sale superioare: nu numai pe cea care e taină din punctul de vedere al spiritualității, dar nici pe cea, ocultă, care rămîne de nepătruns pentru înțelegerea medie și conștiința normală a naturii umane. Ființa aceasta e o ființă tragică, tocmai pentru că se află la granița celor două universuri, cel inferior și cel superior, și pentru că le conține pe amîndouă. Ea nu se poate adapta niciodată întru totul lumii inferioare. Această tragedie se dezvăluie prin descoperirea naturii umane în istorie. Chiar atunci cînd omul se află pe culmile civilizației, în el continuă să trăiască fiara: el dă frîu liber instinctelor sale primitive, instincte ce n-au putut fi înfrînate de o cultură incapabilă să pătrundă în straturile profunde. Dar, în același timp, omul spiritual nu încetează să se reveleze. În lagărele de concentrare hitleriste nu se aflau doar niște monștrii civilizați care-și torturau victimele cu ajutorul ultimelor rafinamente inventate de civilizația tehnică, martirizîndu-le prin mijlocirea celor mai recente descoperiri ale laboratoarelor de chimie: puteau fi întîlniți și eroi ai rezistenței, oameni capabili de orice sacrificiu, de orice faptă eroică în numele ideilor și convingerilor lor.

Omul este tragic datorită naturii sale ambivalente, care îl face să aparțină celor două universuri și să nu se mulțumească doar cu unul dintre ele. În spatele omului natural (și includ sub această denu-

mire omul social) se ascunde un altul, pe care îl voi numi omul transcendental. Acest om transcendental este omul interior, a cărui existenţă se situează în afara obiectivării. Lui îi aparţine tot ceea ce, în fiinţă, n-a fost aruncat la periferie, tot ceea ce nu este alienat sau determinat din exterior; tot ceea ce este, în el, un simptom al apartenenţei sale la împărăţia libertăţii. E inexact şi convenţional să numim aceasta natura omului, chiar adăugînd epitetul corectiv „superioară", căci libertatea nu este „natura", spiritul nu este natura, e o realitate de o altă specie. Nici o teorie evoluţionistă nu reuşeşte să combată cu argumente temeinice existenţa acestui om transcendental, căci ea nu are de-a face decît cu natura sa deja secundă, cu lumea obiectivării. Astfel, teoria empirică a cunoaşterii nu reuşeşte să combată teoria transcendentală a lui Kant referitoare la aceeaşi problemă. Omul transcendental se situează în afara distincţiei subiect—obiect; astfel, orice teză dedusă din cunoaşterea obiectului nu poate decît să rămînă incapabilă de a-l explica. Toate aceste argumente aparţin unei sfere secunde, ele nu pot fi extinse la sfera primă. Omul posedă experienţa divino-umană: toată viaţa sa religioasă şi spirituală decurge din această experienţă, ceea ce dovedeşte existenţa omului transcendental în spatele omului natural. E vorba aici numai de omul în sine, de cunoaşterea umană şi nu de cunoaşterea extra — sau supra-umană, cum ar fi vrut Husserl şi idealismul monist absolut. Categoria sacrului şi divinului este inerentă omului în calitatea lui de fiinţă transcendentală; e vorba aici de un **a priori** religios.

Omul transcendental nu este ceea ce se numeşte natura umană imuabilă, deoarece, în esenţă, nu există natură, există doar spirit creator în libertate. Spiritul nu este natura, iar libertatea nici atît. Natura umană se modifică şi evoluează: în spatele ei se ascunde omul transcendental, omul spiritual care nu aparţine doar pămîntului, ci şi cerului, Adam Kadman din Cabală. Transformările suferite de om în devenirea sa istorică — transformări pe care partizanii înfocaţi ai unei naturi umane imuabile se străduiesc în zadar să le nege — nu contrazic în nici un fel existenţa acestui om transcendental. Atribuim aici două sensuri total diferite noţiunilor de transformare şi de imuabilitate a omului. Omul transcendental se află dincolo de antiteza care opune individualul universalului, afectată deja de obiectivare; el e în acelaşi timp om universal şi om individual, dar el nu e nici raţiunea universală, nici conştiinţa transcendentală a lui Kant, nici spiritul universal al lui Hegel: el rămîne prin excelenţă omul. Ar fi o greşeală la fel de mare să susţinem o poziţie dualistă şi să ne rătăcim în final între omul transcendental şi omul terestru sau empiric, să cădem în dualismul lucrului în sine şi al fenomenului. Acest tip de raţionalism nu e altceva decît o raţionalizare, proprie unui univers obiectivat.

Nu e deloc surprinzător că terminologia pe care o atacăm aparţine uzului curent, căci e foarte greu de exprimat ceea ce se află în exterior faţă de antiteza subiect—obiect şi, drept urmare, scapă obiectivării. Contrar lucrului în sine kantian, omul transcendental se mişcă şi acţionează în această lume josnică; el se manifestă în tot ce omul a înfăptuit mai grandios, de fiecare dată cînd s-a depăşit pe sine şi

s-a ridicat mai presus de sinele conceput exclusiv ca o ființă fiziologică sau naturală. Prin urmare, omul transcendental își desfășoară activitatea în lumea aceasta, dar s-a ivit dintr-o alta: cea a libertății. El nu ține de domeniul evoluției: e creator. Existența sa e condiția posibilității experienței religioase și spirituale: este **a priori**-ul acestei experiențe. Dar acest om nu e închis, așa cum e lucrul în sine la Kant: el e deschis spre lume și spre evenimentele ce se desfășoară în ea. În aceasta rezidă relația simbolică dintre cele două universuri. Nu se pot imagina relații cauzale care să lege omul transcendental de omul terestru sau empiric: aceste relații sînt deja de domeniul lumii supuse obiectivării: li se pot doar împrumuta relații creatoare, deci libere. Actul creator și libertatea sînt la antipozii relațiilor cauzale și ai determinismului. Orice concept al libertății este prin definiție de ordin apofatic*. Revelația divină n-a fost posibilă în lumea aceasta decît datorită existenței omului transcendental, a lui Adam. Dumnezeu nu i s-ar fi putut arăta niciodată omului empiric, în exclusivitate terestru. Dar acest om empiric și terestru limitează întotdeauna revelația și, adesea, o deformează, punîndu-și pe ea amprenta antropomorfică și socială. Adevărata umanitate a revelației, respectiv caracterul uman al lui Dumnezeu nu ni se arată decît ca urmare a trezirii omului transcendental;

* **Apofatic** de la termenii grecești **apophasis-apophatikos** — „negație prin negație", teologia **apofatică** sau teologia **negativă**, termeni folosiți în paralel și de către N. Berdiaev — concepe divinitatea ca fiind absolut transcendentă, inefabilă și indicibilă, de necuprins în determinații pozitive sau **catafatice**, raționaliste și raționalizante (n. trad).

omul limitat de fenomenele naturale și sociale ar rămîne complet surd la ea. O critică a revelației constă, prin forța lucrurilor, în a revela atît cît e posibil omul transcendental, care nu e altul decît **omul umanizat**, adică devenit cu adevărat uman. Or, din punct de vedere al revelației, această umanizare a omului corespunde în același timp divinizării sale, adică eliberării de limitările ce desfigurează omul empiric sau terestru — această ființă naturală și socială, prizonieră a obiectivării. Dacă am refuza să admitem realitatea omului transcendental, ar trebui să abandonăm orice pretenție de a cunoaște adevărul; această realitate este **a-priori-ul** oricărei cunoașteri a adevărului și chiar al existenței unui adevăr. Avem de-a face aici cu un postulat **a priori** care nu e de ordin logic, adică nu ține de rațiunea abstractă. E vorba de un **a priori** al omului care și-a regăsit plenitudinea, altfel spus, de un **a priori** al spiritului. Numai omul total percepe și înțelege revelația, și nu omul abstract, fragmentar, pur psihologic. Acesta din urmă limitează și deformează revelația, datorită substanței sale fragmentare, pur naturală și socială. Revelația nu i se arată decît omului interior, omului spiritual sau transcendental. Ea e însăși trezirea acestui om interior, a cărui existență precede ivirea lumii obiectivate. La fel, revelația nu poate fi recunoscută de către acest om abstract, fragmentar, care se definește prin rațiune, prin conștiința în sine sau prin spiritul universal. Această imagine a lui Dumnezeu îi poate rămîne total necunoscută omului dat, omului empiric ce evocă mai degrabă imaginea fiarei; ea îi aparține în exclusivitate omului total, omului în plenitudinea sa.

În acest moment nu vorbesc de adevăruri, ci de Adevăr. Dar chiar cunoașterea adevărurilor incluse în fiecare știință specializată presupune existența acestui om transcendental, fie și numai exprimată în mod fragmentar. Într-adevăr, rațiunea, logica inerente omului sînt umane în același sens ca și omul transcendental, ele nu sînt nici extra- nici antiumane, cum credeau idealiștii abstracți, Husserl și mulți alții. Raționalismul nu e altceva decît o abstracție a rațiunii alienate a omului total, a umanității. Iată de ce el este anti-uman, deși a încercat uneori să lupte pentru eliberarea omului. Datoria unei filosofii existențiale constă în a reumaniza intelectul, rațiunea.

Să presupunem că ni se pune următoarea întrebare: prin ce organ se manifestă omul transcendental înțelegerii noastre? Or, el se percepe și se cunoaște pe sine în act, anterior separării subiectului și obiectului. Experiența spirituală universală a omului stă mărturie despre această posibilitate. În lumina unei filosofii existențiale a omului total, spiritual și transcendental, vechea problematică atît de arzătoare a teologiei creștine și a metafizicii ne apare desuetă și nu mai are decît un sens exoteric, respectiv didactic. Eternele dezbateri referitoare la natural și supranatural (distincție născocită de scolastică, și care nu figurează nicăieri în scrierile patristice), la libertate și grație, la esența naturală sau supranaturală a revelației, la diferențierea rațiunii și a moralei naturale în raport cu adevărul supranatural sînt astăzi perimate, trebuie s-o recunoaștem, și legate de un mod greșit de a pune problema. A rămîne partizanul antitezei care opune naturalul supranaturalului, postulată de Sfîntul Toma din Aquino, și a pretinde să distingem adevărul revelat în mod supranatural de adevărul dobîndit pe căi naturale, înseamnă pur și simplu a se menține în sfera secundară a obiectivării; o astfel de poziție dovedește un somn al spiritului și o gîndire cu caracter exoteric. Adevărul este întotdeauna supranatural: el semnifică un avînt al spiritului deasupra naturalului. Pe de altă parte, revelația supranaturală conținea multe elemente naturale, adică limitări de tot felul, legate de condiția omului natural și social care o trăia. Ea are nevoie să fie epurată spiritual. Harul, al cărui concept a fost de asemenea supus unei obiectivări, reprezintă tocmai elementul divin în om; el este legătura eternă care-l unește pe omul transcendental cu Dumnezeu. Adevărata distincție fundamentală e cea dintre spirit și natură, dintre planul existențial și planul obiectivat. Revelația e cea a spiritului. Dar ea se obiectivează în istorie și în viața socială. Din acest punct de vedere nu subzistă în ea decît o simbolizare cu caracter sacru. Problema fundamentală pe care o vom analiza de acum încolo va fi cea a Adevărului.

CAPITOLUL II

ADEVĂRUL NU ESTE O REALITATE CONCRETĂ OBIECTIVĂ – VIAȚA ORIGINARĂ ANTERIOARĂ DIVIZIUNII ÎN SUBIECT ȘI OBIECT – GRADELE CONȘTIINȚEI – ADEVĂRUL ÎN LUMINA PRAGMATISMULUI, DUPĂ MARX ȘI NIETZSCHE – UMANITATEA ADEVĂRULUI – CARACTERUL INDISOLUBIL AL CUNOAȘTERII ȘI PLENITUDINEA VIEȚII.

„Eu sînt calea, adevărul și viața". Ce înseamnă aceste cuvinte? Ele vor să spună că adevărul nu are un caracter intelectual, exclusiv gnoseologic, că trebuie să-l înțelegem integral: el e existențial. Aceasta mai înseamnă că adevărul nu îi este dat omului de-a gata, precum realitățile concrete, tangibile și obiective: el nu se dobîndește decît pe calea vieții. Adevărul implică mișcarea, tensiunea spre infinit. Nu-l putem înțelege în mod dogmatic sau catehetic. El e dinamic și nu static, e o totalitate, un bloc care nu e dat niciodată în forma sa desăvîrșită. Fanatismul provine din aceea că se ia partea drept întreg, refuzînd să se admită elanul, mișcarea ce conduce la această plenitudine. Tăcerea lui Iisus la întrebarea lui Pilat: „Ce e adevărul?" este legată și ea de acest fapt. Adevărul era **El**, dar un Adevăr care trebuie căutat și ghicit de-a lungul întregii istorii.

Adevărul nu e nicidecum o corelare în cunoașterea unei realități exterioare omului. Dobîndirea lui nu are nimic comun cu obiectivitatea. Cucerirea adevărului nu este obiectivare, adică alienare și înghețare. Adevărul e prim, și nu secund; înțeleg prin aceasta că el nu se află în stare de corelație cu altceva. În ultimă instanță, Adevărul din străfundul lucrurilor este Dumnezeu, iar Dumnezeu este Adevăr. Este ceea ce mă voi strădui să demonstrez pe tot parcursul prezentei lucrări.

Adevărul nu este o realitate, nici un corolar al realului: el e însuși sensul realului, Logosul sau calitatea și valoarea lui supremă. În prealabil, o trezire spirituală la adevăr trebuie să survină în om: dacă nu, adevărul îi rămîne inaccesibil sau ia o formă necrozată și fosilizată. Adevărul îl poate judeca pe Dumnezeu, dar numai pentru că el e Dumnezeul însuși, în toată puritatea și măreția Lui, un Dumnezeu diferit de Dumnezeul micșorat și desfigurat de noțiunile umane. Adevărul nu e un dat obiectiv: e o cucerire creatoare, o descoperire a spiritului creator și nu o cunoaștere reflectată a obiectului, a existenței obiectivate. Adevărul nu se opune unei

realități gata făcute, de origine exterioară: o astfel de confruntare e imposibilă; ea e transfigurarea creatoare a acestei realități. Universul pur intelectual, al cunoașterii intelectuale pure este, în definitiv, o lume abstractă, în mare măsură fictivă. Adevărul nu este altceva decît transformarea, transfigurarea realității date. Tot ce numim un **fapt**, dînd acestei realități o calitate particulară de realitate, este deja pură teorie.

Adevărul rămîne total, chiar și atunci cînd nu se aplică decît unei părți. E cu totul greșit să atribui adevărului o semnificație pur teoretică și să nu vezi în el decît un fel de supunere intelectuală a celui ce cunoaște față de o realitate care îi e dată din exterior. Nu poate exista o atitudine pur intelectuală față de adevăr: în mod ineluctabil, ea va fi volitivă, electivă. Omul nu întîlnește niciodată un adevăr inclus în obiecte. Iar revelația este deja o construcție creatoare a adevărului.

Vom vorbi mai tîrziu despre poziția lui Nietzsche față de adevăr. Dar el avea dreptate să pretindă că adevărul e o valoare creată de om, numai că a susținut eronat din punct de vedere filosofic această teză și a dat adevărului un caracter pragmatic. Afirmarea dogmatică a unui adevăr imobil, desăvîrșit și imuabil este una din cele mai formidabile erori căreia gîndirea i-a căzut victimă. Teoria dogmatică romano-catolică și dogma marxistă sînt afectate de ea în egală măsură. Nietzsche renunțase complet la ceea ce se numește „adevărul obiectiv" deținător al unei valori universal valabile datorită tocmai obiectivității lui. Într-adevăr, adevărul e subiectiv, individual și universal în funcție de individualitatea

lui. El se situează dincolo de antiteza care opune individualul generalului, deoarece e subiectiv, adică existențial; dar ar fi și mai corect să afirmăm că el se află dincolo de antiteza ce opune subiectivul obiectivului. Caracterul universal valabil al adevărului nu se referă decît la aspectul lui socializat, la comunicarea lui cu terțe persoane.

Adevărul e o calitate: de aceea, ca orice calitate, e aristocratic. E complet greșit să pretindem că adevărul nu constă decît în ceea ce e universal valabil. Dimpotrivă; adevărul poate foarte bine să se reveleze unei singure ființe din masă, în timp ce tot restul lumii îl respinge; el poate avea un caracter profetic; or, profetul e mereu solitar. Dar în același timp, adevărul nu există deloc ca valoare special rezervată uzului unei elite culturale: a pretinde acest lucru, ar fi o minciună la fel de mare ca a deprecia adevărul, democratizîndu-l. Toți sînt chemați să-l împărtășească, deoarece el există pentru întregul univers. Dar el nu se revelează decît dacă sînt îndeplinite anumite condiții de ordin spiritual, intelectual și cultural. Atunci cînd adevărul, pe punctul de a se revela, se socializează și se adaptează „omului mijlociu", masei umane, el scade calitativ și pierde din profunzime pentru a deveni accesibil tuturor. Fenomen care a fost rezervat întotdeauna Bisericilor istorice și care reprezintă tocmai ceea ce am denumit **sociomorfism** în relațiile noastre cu Dumnezeu. Adevărul asupra spiritului și spiritualității presupune o anumită stare spirituală, un anumit nivel de spiritualitate. Dacă lipsește această condiție, adevărul devine static, adică încremenit, osificat, așa cum îl întîlnim adesea în viața religioasă.

Adevărul este comunitar: altfel spus, el presupune contactul și fraternitatea între oameni. Dar contactul și fraternitatea degenerează ușor în colectivism autoritar și coercitiv, deîndată ce adevărul apare ca o emanație exclusivă a exteriorului sau a unei ierarhii superioare a organului colectiv.

Între comunitarism și colectivism este o diferență absolută. Comunitarismul e relația de comuniune frățească a persoanelor umane întru Adevăr și ea implică libertatea lor. Colectivismul e organizarea coercitivă a relațiilor umane: e recunoașterea colectivității ca realitate particulară, care se ridică deasupra persoanei pentru a o oprima cu autoritatea sa. Comunitarismul e realizarea libertății vieții persoanelor în plenitudinea ei. Raportat la domeniul vieții religioase, comunitarismul devine „universalitate" în accepțiunea ortodoxiei, „sobornost"* care presupune întotdeauna libertatea. Colectivismul nu e decît deformarea și degenerescența conștiinței psihologice și a conștiinței etice a omului, alienarea lor, aservirea omului față de o realitate deloc autentică, dar fictivă. Această distincție are o mare importanță pentru înțelegerea rolului jucat de adevăr în viața umană și în viața religioasă. Adevărul se poate revela unei societăți comunitare, dragostei, așa cum credea Homiakov; colectivității însă, niciodată. Pentru o comunitate dată, criteriul utilității este mai degrabă un indice de eroare decît unul de

* Termen definit de filosoful rus Alexei Stepanovici Homiakov (1804—1860) ca noțiune mistică ce exprimă comunitatea umană înfrățită, unanimă și solidară, în care se manifestă viața Spiritului (n. trad.).

adevăr. Astfel a fost deformată revelația adevărului.

Din perspectiva kantianismului s-au făcut de asemenea eforturi pentru a se recunoaște în adevăr o valoare dublată de o obligație (școala lui Windelband — Rickert). Acest demers conținea un fond de pertinență în raport cu înțelegerea concret-realistă a adevărului. În definitiv, adevărul nu e o realitate — un lucru împrumutat din domeniul existenței concrete, reflectat de cel ce cunoaște și intrat în el; e o iluminare, o transfigurare a realității; el semnifică introducerea în Lume, așa cum ni se oferă ea nouă, a unei calități pe care nu o poseda anterior acestei cuceriri și acestei revelații a ceea ce e adevărat. Adevărul nu se află în raport de coordonare cu existența concretă, el e o vîlvătaie în viața de lumină; eu nu-l cunosc încă, dar îl caut. Însă, prin însuși acest lucru, confirm deja existența adevărului ca lumină, existența fiind concepută altfel decît ca existență a realităților lumii fizice. Căutarea mea e deja lumina care se aprinde, adevărul care se întredeschide. E ceea ce se exprimă cîteodată atunci cînd se declară că adevărul e o valoare; dar această poziție a dat naștere unei scolastici foarte particulare*. E mult mai exact și mai profund să spunem că adevărul are o esență spirituală, că el reprezintă o pătrundere a spiritului în sînul unei realități cosmice, a datului universal.

Nu există adevăr abstract și intelectual; el e integral și ni se încredințează integral datorită unui

* În lucrarea sa asupra creației valorilor, Polin neagă orice relație între valoare și adevăr. Pentru el, valoarea nu este legată de realitate, pe cînd adevărul da (n.a.).

efort al voinţei şi al sentimentului. Imaginaţia poate deveni sursa unei apropieri a adevărului, ca şi pasiunea. Atunci cînd facem din adevăr materie intelectuală şi raţională, el se obiectivează, se reduce la o condiţie a cosmosului şi a omului, iar lumina din el păleşte. Lumina şi flacăra vor rămîne mereu pentru noi simbolurile măreţe care au fost pentru Jakob Böhme, marele vizionar. Obiectivarea este, înainte de toate, o eclipsă a luminii şi o răcire a flăcării. Dar universul obiectivat e în final destinat arderii prin această flacără; la căldura ei, duritatea sa trebuie să se topească. Viaţa, realitatea primă aşa cum trebuie ea să fie înţeleasă datorită unei cunoaşteri filosofice a adevărului, se situează înaintea diviziunii subiect—obiect şi dispare în obiectivare. Adevărul — Adevărul integral, scris cu majusculă — este Spiritul şi este Dumnezeu. Adevărurile fragmentare, scrise cu literă mică, pe care le elaborează ştiinţele diferenţiate şi socializate, nu se raportează decît la lumea obiectivată. Dar procesul însuşi de cunoaştere a acestui cosmos nu e posibil decît datorită prezenţei, la subiectul cunoscător, a unei legături inconştiente unindu-l cu acest Adevăr care e Unul. Fără aceasta, omul ar fi fost strivit de pluralitatea complexă a lumii, de infinitul său malefic şi nu s-ar fi putut ridica niciodată deasupra ei prin cunoaştere. Aceasta nu înseamnă că doar o cunoaştere a universului şi a generalului e posibilă, în detrimentul celei a individualului. E tocmai problema specifică a gnoseologiei, fără legătură directă cu tema mea tratînd despre Adevăr şi Revelaţie.

Adevărul este Dumnezeu, Lumina divină şi, în acelaşi timp, el e uman. Aceasta e tema fundamen-

tală a teandrismului. Cunoaşterea lui Dumnezeu e treaba omului. Cunoaşterea adevărului depinde de gradul de conştiinţă, de caracterul său larg sau îngust. Nu există conştiinţă transcedentală medie sau normală sau, dacă există, o atare conştiinţă are un caracter sociologic şi nu metafizic. Dar, în spatele diferitelor grade ale conştiinţei se ascunde omul transcendental. S-ar putea spune că îi corespunde o supra-conştiinţă*. Adevărul poate fi descoperit în diferite moduri, depinzînd fiecare de un grad dat al conştiinţei, în timp ce aceste grade depind de influenţa mediului social şi de grupările sociale.

Nu există adevăr intelectual universal valabil; un astfel de adevăr nu poate fi găsit decît în ştiinţele matematice şi fizice, în timp ce ştiinţele spiritului îl exclud iremediabil. Adevărul e uman şi nu se poate naşte decît în efortul omului, un efort al întregii sale fiinţe. Dar Adevărul e în acelaşi timp divin, el e deci divino-uman, şi în aceasta rezidă întreaga complexitate a problemei revelaţiei care ar vrea să fie întotdeauna revelaţie a Adevărului suprem. Dependenţa acestui Adevăr de diferitele grade ale conştiinţei determină inexistenţa unui Adevăr universal şi intelectual valabil. Intelectul e prea mult pus în slujba voinţei. Cunoaşterea adevărului nu se bazează pe raţiunea obiectivă şi universală, nici pe o conştiinţă transcendentală, ci pe omul transcendental. Şi tocmai acest loc unde adevărul există în raport cu omul universal — fiinţă care nu se dezvăluie niciodată dintr-o dată, a cărei descoperire e

* Despre aceasta vorbesc în lucrarea mea **Destinaţia omului**; (n.a.)

presărată de dificultăţi, fiinţă care cînd se arată, cînd se ascunde — face ca, în principiu, cunoaşterea Adevărului să fie teandrică*, chiar dacă faptele par s-o dezmintă. Adevărul plenar, total, integral e revelaţie a ceea ce e suprem, adică a universului non-obiectivat. El nu se poate oferi raţiunii abstracte, pentru că nu e doar de ordin intelectual. Cunoaşterea lui implică o umanitate luminată.

Secolul XX e pe cale să trăiască o criză a ideii de adevăr. Ea se manifestă deja la gînditorii din a doua jumătate a secolului trecut, dar epoca noastră e martora desfăşurării rezultatelor acestei crize. Curentele pragmatice în filosofie şi în ştiinţă scot în evidenţă un criteriu al adevărului care pune sub semnul îndoielii existenţa însăşi a acestuia din urmă, substituindu-l cu utilitatea, cu adaptarea la condiţiile de viaţă, cu noţiunea a ceea ce fecundează voinţa de a trăi. Pragmatismul propriu-zis, care şi-a pierdut în prezent aproape întreaga semnificaţie, nu se mai distingea deloc prin radicalismul vieţii gîndirii; el n-a avut urmările revoluţionare comune majorităţii celorlalte curente filosofice.

Pragmatismul conţine, indiscutabil, o parte de adevăr, cu condiţia să constate un raport între cunoaştere şi existenţă, precum şi cu funcţiile vitale.

---

* **Teandric** (cf. termenii greceşti **Theos** — „zeu" şi **anthropos** — „om"), concept central al misticii ortodoxe semnificînd natura divină şi umană atît al lui Hristos, cît şi a omului (n. trad.).

motivul pentru care Dilthey nu e, în realitate, un pragmatic, ci un precursor al existenţialismului. Pragmatismul admite caracterul uman al cunoaşterii, contrar idealismului intelectualist abstract care o separă complet de om. El nu vrea să recunoască drept adevărat decît ceea ce e util şi fecund pentru om, decît ceea ce contribuie la creşterea potenţialului său vital. Dar îi scapă faptul că se întemeiază, în realitate, pe un foarte vechi criteriu al adevărului, conform căruia acesta din urmă e conceput ca fiind corespunzător realităţii. Pentru el, tot ce corespunde realităţii e util şi fecund; tot ce contrazice îi e dăunător şi steril. În aparenţă, el pledează în favoarea caracterului creator al cunoaşterii; în realitate, îl ignoră, asemenea vechiului idealism. Pragmatismul este foarte optimist, astfel încît destinul tragic al Adevărului în această lume îi scapă. Aici se află principala eroare şi falsitatea acestei tendinţe a gîndirii.

Într-adevăr, nu există realmente decît un pragmatism al minciunii; aceasta deoarece minciuna e un lucru foarte util organizării vieţii şi joacă un rol enorm în istorie. Toţi şefii, toţi conducătorii societăţilor umane au apreciat mult minciuna socialmente utilitară; au fost inventate în acest scop mituri, conservatoare, revoluţionare, religioase, naţionaliste şi sociale, care au fost luate toate drept adevăr, un adevăr fundamentat ştiinţific. Partizanii pragmatismului iau cu uşurinţă minciuna utilitară drept adevăr. Iluziile cărora le cade pradă conştiinţa joacă un rol foarte real în viaţa societăţii umane; adesea, ele se manifestă sub formă de „realităţi" extrem de masive. Atunci cînd au un caracter colectiv, aspiraţiile

și emoțiile omului generează astfel de realități, care apasă tiranic asupra existenței umane. Eliberarea de această tiranie a mincunii pragmatic utilitare înseamnă întotdeauna aprinderea în inima omului a flăcării unui alt Adevăr, a Adevărului suprem, lipsit uneori de orice caracter utilitar. Omul e chemat să se elibereze de o mulțime de iluzii religioase și sociale, reacționare și progresiste. Nici măcar domeniul cunoașterii științifice nu e scutit de aceste iluzii utilitare, eliminate ulterior în mod succesiv.

Conflictul creator între util, avantajos și adevărat este veșnic. Adevărul epurat, care a cucerit lumina dincolo de lume prin actul creator, poate fi nu numai lipsit de utilitate, dar și periculos pentru o lume în curs de organizare. Orice dorință de adevăr în stare pură, neînfrumusețat în nici un fel, fie el și trist, e deja un elan spre divin. Or, adevărul creștinismului pur, nedeformat și fără să fi suferit nici o adaptare, poate să devină foarte periculos pentru existența lumii, a societăților și a civilizațiilor terestre; el poate fi o flacără devoratoare căzînd din cer. Dar acest Adevăr revelat de sus a fost adaptat în mod pragmatic intereselor societăților și Bisericilor care tocmai se organizau.

Adevărul utilitar din punct de vedere pragmatic, prielnic sporirii puterii în această lume, e întotdeauna legat de teama căderii și a distrugerii, de amenințările ce emană din forțele ce guvernează universul.

Problema relațiilor dintre adevăr și teamă are o importanță capitală. Aflarea adevărului presupune să fii întreprinzător, să înfrîngi teama care înjosește și oprimă omul. Lumea este impregnată de o

spaimă amintind de „terror antiquus". Prin chiar principiul său, pragmatismul e neputincios să înlăture această teroare emanînd din forțele cosmice; el nu poate admite decît adevărul supus trecerii ucigătoare a timpului; nu poate admite Adevărul veșnic. Dar acesta din urmă e vocea eternității în dimensiunea temporală; în această lume, el e o rază de lumină. Adevărul e superior Universului; îl judecă așa cum judecă revelația, cu condiția ca revelația să fie adaptată lumii. Nu există religie superioară Adevărului. Teosofia a vulgarizat această noțiune. Dar revelația religioasă trebuie să fie o revelație a Adevărului; o lumină dincolo de lume, luminînd tenebrele cosmosului, o libertate dincolo de lume ce ne eliberează de robia pe care Universul o face să apese asupra noastră. Din punct de vedere terestru, Adevărul e departe de a fi utilitate; el e valoarea supremă care nu poate fi concepută decît din perspectivă idealistă. Pragmatismul rămîne parțial adevărat în ceea ce privește științele pozitive, dar deloc în ceea ce privește Adevărul. Dar, chiar și în acest domeniu, postulatul de mai sus nu e nici pe de-a-ntregul, nici definitiv adevărat. Într-adevăr, știința face descoperiri care, departe de a fi utile, pot avea un efect distrugător asupra universului: așa sînt, de exemplu, experiențele privind dezintegrarea atomului, ceea ce înseamnă în fond distrugerea unui cosmos în a cărui perenitate am crezut un timp mult prea îndelungat.

Dar nu în pragmatism se produce criza cea mai intensă și cea mai radicală a adevărului; ea se manifestă în marxism și în nietzscheism.

Într-adevăr, opera lui Marx dă una din cele mai puternice lovituri vechiului concept de adevăr. El

s-a îndoit de ideea unui adevăr universal, valabil pentru toți, iar acest postulat e legat, în gîndirea lui, de o sfîșietoare antinomie a logicii. Cu aceasta, marxismul se considera a fi o doctrină raționalistă!

A spune că Marx s-a îndoit de ceva e inexact, căci el nu s-a îndoit niciodată de nimic. A declarat un război neîndurator vechiului concept de adevăr teoretic și intelectual care, odinioară, era folosit de un mare număr de gînditori ce separau cunoașterea de fenomenul vital. După Marx, tot ceea ce oamenii luau drept adevăr nu era decît scena reflectării realității sociale și a conflictului. Rezultă că, tot după Marx, orice ideologie nu e decît o „suprastructură" în raport cu economia, cu „baza" — realitatea primă.

Marx a vrut să demaște iluziile conștiinței, generate de o societate în care aveau loc exploatarea unei clase de către o altă clasă și lupta de clasă; iluzii religioase, filosofice, etice, estetice etc. A denunțat adesea cu pertinență „minciuna de clasă", deformarea Adevărului în beneficiul unei clase date dar, din nefericire, a identificat Adevărul cu condițiile umane, socialmente determinate, ale aflării sale. De aceea, Adevărul s-a transformat la el în armă de război, în arma a luptei de clasă. În optica sa, Adevărul suprem s-a transformat în instrument de luptă pentru o revoluție socială. Deci, pentru el, nu doar minciuna constituie specificul unei clase, lucru parțial adevărat, ci și adevărul.

Adevărul proletariatului e diferit de cel al burgheziei. De aici rezultă, pentru Marx, că nu există adevăr universal care să unească omenirea, după cum nu poate exista morală universală. Teză care se reduce, de fapt, la un pragmatism de o formă specială, deși materialismul lui Marx, foarte discutabil și contradictoriu, presupune un anumit realism, în sensul identității dintre adevăr ce decurge din cunoaștere și realitatea lumii concrete. Acest tip de realism s-a manifestat într-un mod extrem de naiv la discipolul său Lenin. Dar de fapt, în conformitate cu această optică, nu era adevăr decît ceea ce se dovedea a fi util și favorabil luptei revoluționare a proletariatului. În fond, după Marx, adevărul se revelează în practică (**Praxis**), căci realitatea se manifestă doar în acțiunea practică. Deci adevărul trebuie să contribuie la victoria socialismului; doar un adevăr de acest gen e demn de a fi recunoscut și apreciat, după cum doar o astfel de libertate e demnă de a fi admisă și apreciată.

Marx era un fost discipol al lui Hegel; provenea din idealismul german și asimilase temeinic dialectica hegeliană, răsturnîndu-i totodată principiile. Această dialectică i-a permis să înțeleagă adevărul dintr-o perspectivă relativistă, supunîndu-l fluidității procesului istoric. O concepție dialectică despre adevăr înseamnă transformarea acestuia în armă a luptei istorice pentru dobîndirea forței și a puterii. Or, Marx a moștenit de la Hegel adorația față de forța istorică. Iar marxiștii care, adesea, îl vulgarizează pe Marx, fac abuz de dialectică pentru a justifica orice minciună utilitară. Vulgarizatorii uită că Marx personal nu era de fel un utilitarist și vorbea cu dispreț despre utilitarism, ca despre o ideologie tipic mic-burgheză. Dar doctrina marxistă implică pericolul unor deducții oportuniste de tot felul, utile la un moment dat, precum și riscul unei apologii grosolane a forței. Pentru marxiști, relația între

oameni bazată pe adevăr a devenit aproape imposibilă, după cum imposibilă a devenit orice discuţie cu ei, din moment ce opinia oricărui gînditor care face din marxism ţinta criticii sale este imediat considerată de ei drept un şiretlic ideologic al unui duşman de clasă.

Deci, nu poate fi vorba pentru ei de un adevăr supra-cosmic, ridicîndu-se deasupra luptei de interese. Dar, în privinţa noţiunii de adevăr, marxismul suferă de o adevărată sfîşiere a logicii, care trece pe neobservate la general, ca urmare a dogmatismului doctrinarilor săi. Dacă adevărul nu e decît suprastructură, ca orice ideologie, adică un eşafodaj ţîşnind din baza economică şi, în acelaşi timp, reflectarea luptei de clasă la un moment istoric dat, în ce se transformă acest adevăr pe care marxismul pretinde că-l deţine? Adevărul marxist nu e decît reflectarea şi exteriorizarea luptei duse de proletariat împotriva orînduirii capitaliste şi a burgheziei, singura sa armă utilitară, sau este, în fond, Adevărul însuşi, în sfîrşit descoperit şi putînd avea o semnificaţie universală? În prima alternativă, adevărul marxist nu poate pretinde să aibă o autenticitate mai mare decît toate celelalte adevăruri ce s-au afirmat de-a lungul istoriei; el se limitează la un obiect de utilitate momentană, dînd roade într-o luptă pentru creşterea forţei clasei muncitoare, pentru victoria ei şi pentru realizarea orînduirii socialiste. Din acest moment, pretenţiile quasi-religioase ale doctrinei marxiste şi speranţele mesianice care se întemeiază pe această învăţătură totalitară şi integrală se prăbuşesc.

Marxiştii nu vor accepta niciodată faptul că doctrina lor conduce la elaborarea unei serii de alte doctrine. Dar, în cea de a doua alternativă, dacă admitem împreună cu ei că, spre mijlocul secolului al XIX-lea s-a petrecut de fapt un adevărat miracol, că Marx a descoperit adevărul autentic, Adevărul în sine, conţinînd un sens universal şi chiar absolut, şi nicidecum simpla reflectare a conjuncturii economice a epocii lui, în acelaşi timp cu vulgara armă utilă luptei de clasă; dacă, prin urmare, descoperirea lui e cea a unui adevăr lămurind definitiv misterul procesului istoric, esenţialul descoperirii adevărului se aboleşte în mod automat. Într-adevăr, în acest caz se dezvăluie posibilitatea de a descoperi un adevăr cu totul independent de economic, şi nu doar pur şi simplu util pentru războiul social, un adevăr ce se ridică deasupra virtualităţii istorice. Marxiştii totalitari, cei care nu sînt marxişti „parţiali" se văd obligaţi, din această cauză, să opteze cînd pentru una, cînd pentru alta dintre soluţii, fără a reuşi să depăşească această antinomie.

În ambele cazuri, marxismul are pretenţia să supună adevărul relativismului procesului istoric, şi, el exprimă în mod implicit criza noţiunii de adevăr, caracteristică unei întregi epoci. Marx consideră că existenţa concretă determină conştiinţa şi, pornind de aici, el furnizează o clasificare eronată a tendinţelor filosofice, subdivizîndu-le în curent idealist şi curent materialist. Dacă teza e adevărată, ar trebui să vedem un materialist în... Sfîntul Toma din Aquino! Marx presupune că singura existenţă este viaţa materială, cea care se desfăşoară în cadrul existenţei istorico-economice. Acest predicat dogmatic sfîrşeşte prin a deforma totul. Marxismul neagă

atît universalitatea adevărului, cît şi individualitatea lui; el contopeşte universul şi individualul în colectiv.

Marx a gîndit întotdeauna în raport cu societatea şi a raţionat asupra unui om **în şi pentru** societate; spiritul lui se îndrepta doar spre masele populare, de la care aştepta tumultoase mişcări revoluţionare. Nietzsche este antiteza lui Marx în toate domeniile, fiind un gînditor aristocrat, interesat exclusiv de individualităţile de orice nivel. Dar găsim la el o criză a ideii de adevăr, mai acută şi mai profundă decît cea a lui Marx. În rest, gîndirea lui conţine, ca şi cea a lui Marx, o contradicţie surprinzătoare.

Filosofia sa era o filosofie a valorilor, contrar celei a lui Marx, care era o filosofie a bunurilor şi din care lipsea conceptul filosofic de valoare. O filosofie a valorilor e o filosofie a calităţii; marxismul e o filosofie a cantităţii. Deşi a visat să substituie omului supraomul, Nietzsche credea că fiinţa umană e capabilă să creeze valori şi e chemată să elaboreze unele noi. După el, adevărul gnoseologic era o valoare ce poate fi creată, şi nu o reflectare a realităţii. Altfel spus, el credea că realitatea e o valoare elaborată de voinţa de putere şi utilă realizării acesteia din urmă. Omul se ridică datorită adevărului pe care îl creează. Nietzsche a tins neîncetat spre culmi. Dar, transformînd adevărul în instrument al voinţei de putere, a căzut de fapt şi el în pragmatism şi a conceput un adevăr util procesului vital, urînd totodată ideea de utilitate pe care o considera pe bună dreptate ca fiind anti-aristocratică şi plebeiană. Or, tocmai adevărul supra-cosmic e aristocratic, adevărul ce nu poate fi transformat în lucru util proceselor vitale şi voinţei de putere.

Nietzsche a exercitat o mare influenţă în sensul negării adevărului supra-cosmic. Criteriul pe care îl adopta rămîne unul de ordin biologic şi, în pofida acestui fapt, filosofia lui e mai puţin biologică decît cosmică. El se închina în faţa zeului Cosmosului, Dionysos. Ca şi în cazul marxismului, nici în cazul nietzscheismului nu există adevăr universal, general valabil, acesta suportînd totodată o vulgarizare excesivă. Pentru omul care se ridică deasupra restului omenirii, adevărul e total diferit de cel valabil pentru marea masă; situaţia este identică şi în ceea ce priveşte morala. Dar acest om care se ridică este ghidat în ascensiunea sa de criteriul utilităţii aplicat la dobîndirea puterii, în aceeaşi măsură ca şi omul obişnuit, din masă, care realizează noua societate. În ambele cazuri, adevărul se măsoară prin utilitatea sa, prin roadele pe care le oferă existenţei în această lume obiectivată. Solidaritatea, comunitatea oamenilor întru Adevăr este irealizabilă, din moment ce Adevărul nu există. El era doar o reminiscenţă a unor vechi credinţe, în primul rînd a credinţei în Dumnezeu, din moment ce Adevărul este Dumnezeu.

Astfel, Marx şi Nietzsche au fost simptomele crizei adevărului. Ei au zdruncinat bazele seculare ale acestuia. Dar ce e demn de reţinut din Marx şi Nietzsche? Din primul, concepţia sociologică despre condiţiile percepţiei adevărului, modul în care gradul de disponibilitate al omului în ceea ce priveşte

acceptarea sau respingerea adevărului depinde de condițiile sociale, cu corolarul unei astfel de concepții: posibilitatea minciunii și a iluziei. Din Nietzsche vom reține accepțiunea unui adevăr — valoare creatoare; a unui adevăr care e creație și nu proces pasiv de reflectare. Nietzsche are o importanță deosebită pentru elaborarea unei noi teorii a omului. Importanța lui Marx se limitează exclusiv la doctrina socială; dar sistemul lui nu concepe omul decît ca fiind un produs al societății. Importanța lui Nietzsche e, de altfel, capitală pentru o accepțiune dinamică a adevărului, contrară vechii concepții statice. Este foarte adevărat că Adevărul e o valoare creatoare, căci nu se dobîndește decît prin actul creator uman. El nu e nicidecum o realitate concretă care ar cădea din cer asupra omului. E iluminare a lumii. Lumina ce emană din el trebuie să fie răspîndită din aproape în aproape, extinsă la o înțelegere a adevărului din ce în ce mai luminată, înțelegere care, aflată mereu la discreția unei fixații, riscă să se deformeze, să încremenească și să se necrozeze. Această lumină nu e, prin urmare, cea a rațiunii abstracte; e lumina Spiritului. Trebuie deci îndepărtat cu hotărîre din ea orice criteriu de utilitate și de profit. Dar, în același timp, trebuie eliminat și criteriul rațiunii ridicate la rangul de absolut și avînd pretenția de a cunoaște adevărul. Au existat deja diferite modalități de revoltă împotriva dictaturii rațiunii. Astfel, Joseph de Maistre era dispus să adopte drept criteriu al adevărului absurdul. Kierkegaard era gata să-l vadă în disperare. Dostoievski lega cunoașterea adevărului de suferință. Respingem astăzi definirea omului așa cum apare ea în antichitatea greacă, care

vede în el o ființă rezonabilă. Definirea omului se face acum pornind de la bas-fonds*. Freud și psihanaliza, descoperind inconștientul, au contribuit în mare măsură la acreditarea acestei optici. Filosofia de tip Heidegger—Sartre se întemeiază tocmai pe o astfel de explicare a omului doar prin straturile inferioare. Dar cum poate avea o ființă atît de josnică pretenția să cunoască adevărul, adică să ridice omul deasupra josniciei sale din această lume? De unde vine lumina? Adevărul nu e în slujba a ceva sau a cuiva; el este cel slujit. Lumina Adevărului e revelația, în om, a principiului superior.

Nu numai că Adevărul poate, dar trebuie să emită judecăți asupra revelației istorice. Această revelație nu deține valoare decît dacă este revelație a Adevărului, întîlnire cu el sau, altfel spus, dacă este revelație a Spiritului. Tot ce nu provine din Adevăr și din Spirit are o semnificație relativă și trecătoare; în fond, revelația trebuie să se purifice și să se elibereze de astfel de elemente. Cunoașterea Adevărului nu înseamnă cunoașterea unui obiect străin care ni se opune, ci e o comunicare cu acest obiect, e începutul unei existențe întru Adevăr**. Adevărul nu poate fi doar o problemă a rațiunii; el e în egală măsură una a vieții. E însuși sensul vieții și, fără îndoială, viața trebuie pusă în slujba propriului ei sens. Dar această aservire nu înseamnă

* În franceză în text (n.t.)
** Franz von Baader a înțeles foarte bine aceasta (n.a.).

supunere față de o autoritate plasată deasupra existenței. Autoritatea nu e niciodată altceva decît ceea ce este produs de către obiectivarea alienantă. Tot ceea ce, în revelație, decurge din autoritate și e generat de obiectivare, nu are decît un sens exoteric și social și trebuie să fie depășit în Adevăr și în Spirit. Mi se va aduce obișnuita obiecție: care este deci acel criteriu al Adevărului capabil să-i fie judecător? Nu este el oare subiectiv și arbitrar? E argumentul obișnuit al oamenilor a căror conștiință e complet înghițită de conceptul de autoritate exterioară, concept care, dintr-o cauză misterioasă, le pare a fi criteriul obiectiv, sigur și demn de încredere. Dar la ce bun toate acestea? De ce Adevărul decretat ca atare de o autoritate exterioară, care s-a format istoric, trebuie să dobîndească o semnificație convingătoare și stabilă? Iată de ce! Autoritatea este întotdeauna inferioară acelui ceva la care se raportează! Și iată cum se afirmă atributele materiale și juridice ale unui Adevăr, a cărui natură e de ordin spiritual. În definitiv, sîntem obligați să admitem că nu există nici un criteriu exterior Adevărului și Spiritului, căci toate aceste criterii îi sînt inferioare, deoarece au fost împrumutate de la lumea obiectivată în care au căzut Spiritul și Adevărul. Căutarea unui criteriu al Adevărului ne conduce într-un cerc vicios, fără ieșire. Astfel, criteriul obiectiv și autoritar al adevărului religios presupune o încredere subiectivă în valoarea sa. Dar, în desfășurarea istoriei, această credință subiectivă a dobîndit un caracter colectiv și socializat. Cădem, inevitabil, dintr-o subiectivitate în alta.

Subiectivitatea nu înseamnă în mod necesar

arbitrarul; ea nu are nici o legătură cu ceea ce se numește „individualism". Într-adevăr, ea poate fi comunitară, interior comunitară. Ceea ce Homiakov numește „sobornost" (universalitatea), o noțiune greu de exprimat rațional, nu formează nicidecum o realitate colectivă „obiectivă"; ea e o calitate interioară. Atunci cînd sînt cufundat în subiectivitatea existențială, starea mea nu e deloc una de izolare, nu sînt în nici un fel un „individualist". Devin mai degrabă individualist dacă mă văd aruncat în sînul obiectivității și al obiectivării; într-o astfel de împrejurare, tind să devin un „individualist" de cea mai feroce speță! Individualismul, izolarea, este una din consecințele generate de obiectivare.

Și iată de ce refuz să răspund celor care, cufundați cu totul în obiectivare și în corolarul său, autoritarismul, mă întreabă care este criteriul ferm al Adevărului. Dacă acceptăm punctul lor de vedere, adevărul nu e niciodată demn de încredere; el e instabil și problematic. A-l adopta, înseamnă un risc perpetuu; nu există niciodată garanții și, de altfel, nici nu e nevoie de ele. Un atare risc e inerent oricărui act de credință, deoarece credința e o demonstrație a unor lucruri ce nu se văd. Singură acceptarea vizibilului, a lumii numită obiectivă, nu comportă nici un risc. Spiritul presupune întotdeauna un risc, conform cu optica acestei lumi obiective ce ne oprimă. Absența oricărui risc, atribuită unei religii creștine care a îmbrăcat formele unei ortodoxii organizate, are un caracter sociologic, nu spiritual și reprezintă consecința dorinței unora de a se erija în directori ai sufletelor umane. Fenomen ce se manifestă într-un mod foarte evident în concepția roma-

no-catolică, cea mai puternic organizată din punct de vedere social.

Nu se poate recunoaște drept adevăr ceea ce a fost recunoscut ca atare în toate timpurile și de către toți oamenii. E vorba aici de un criteriu numeric și cantitativ; e domnia lui **das Man.** Tradiția dobîndește în viața religioasă o semnificație prodigioasă, pe care ar fi zadarnic s-o negăm. Ea exprimă o extensiune a experienței individuale, precum și o adeziune intimă la procesul creator spiritual al trecutului. Dar această tradiție e departe de a îmbrăca un aspect cantitativ și ea nu constituie nicidecum autoritatea exterioară. A-i rămîne fidel necesită o continuare a acestui proces creator. Cunoașterea Adevărului se obține prin unirea totală a forțelor spirituale ale omului și nu doar prin cele ale intelectului. Acest lucru se datorează faptului că Adevărul are o esență spirituală; el e viața întru Spirit. Cît despre eroare și minciună, ele nu au, la origine, un caracter intelectual, teoretic; ele sînt legate de o falsă orientare a spiritului și de un act volitiv. Descoperirea Adevărului nu e doar un act al intelectului, ci un act liber al voinței; e o revoluție a întregii ființe spre o valoare creatoare. Criteriul adevărului rezidă în însuși actul Spiritului. Nu există criteriu în afara mărturiei pe care Adevărul o depune pentru sine și orice căutare a unor garanții absolute constituie o eroare, căci această căutare umilește întotdeauna Adevărul. Așa este conștiința omului plasat la limita a două universuri.

Cucerirea Adevărului are mai multe trepte: cunoașterea științifică, cunoașterea filosofică și cunoașterea religioasă sau gnoza mistică. În general, știința este opusă credinței. Dar această antiteză e relativă. Dacă filosofia religioasă sau gnoza mistică presupun credința, cunoașterea pur filosofică și chiar cea care se trage din științele exacte o presupun și ele, dar la un alt grad. O opoziție tranșantă între cunoașterea științifică și credință e scolastică și convențională. Credința și știința sînt legate de actul spiritual al omului. Ambele semnifică o străpungere spre lumină prin densitatea lumii obiectivate, unde întunericul domină asupra luminii și necesitatea asupra libertății. Omul transcendental este cel ce acționează în același mod atît în credință cît și în cunoașterea științifică, în timp ce omul empiric sucombă sub povara lumii, oprimat de infinita ei pluralitate și de tenebrele ei. Și tot omul transcendental e cel ce cucerește adevărul, căci doar el posedă puterea creatoare necesară pentru a dobîndi cunoașterea acestei lumi a fenomenelor care oprimă ființa umană sau, altfel spus, cunoașterea cosmosului obiectivat. Omul trebuie să învețe să cunoască lumea, pentru a se orienta în ea și a se apăra de amenințările ce emană din ea. Dar recunoașterea acestei lumi materiale drept obiectiv al cunoașterii presupune, în sine, un act de credință elementar, pentru că lumea obiectivă însăși nu e un univers în întregime evident și ușor asimilabil de către om. Deși n-o recunoaște, știința acceptă multe noțiuni pur fideiste. Este în primul rînd cazul noțiunii de existență a materiei, care e cum nu se poate mai problematică. A crede că obiectivitatea acestei existențe poate fi demonstrată științific este o naivitate. O pot pretinde doar savanții specializați, care ignoră complet filosofia. Astfel materialismul, care nu merită osteneala să fie

dezbătut din punct de vedere filosofic, este bazat în întregime pe credință și din această cauză se transformă ușor într-o religie plină de fantezie, așa cum se întîmplă în marxism. Îi revine tocmai filosofiei critice sarcina de a releva în cunoașterea științifică un element fideist care joacă un rol cînd pozitiv, cînd negativ. Negația absolută este o credință de același ordin cu afirmația absolută. În fond, negația presupune afirmația, așa cum inexistența implică existența, absurdul sensul, întunericul lumina; propoziții reversibile. Astfel, de exemplu, a nega total că lumea ar avea un sens, presupune existența unui sens în sine. Postulat ce ascunde un altul, de ordin non-logic și, înainte de toate, existențial. Omul este prin natura sa o ființă credincioasă și rămîne așa chiar atunci cînd cade pradă scepticismului sau nihilismului. În felul acesta, el poate crede în neant, în Nimic, credință care este cea mai răspîndită astăzi. N-a existat niciodată o filosofie care să postuleze numai în premisele ei anumite elemente fideiste; e vorba aici pur și simplu de o problemă de grad și de dezvoltare a conștiinței psihologice.

Filosofia materialistă e cea mai naiv fideistă din toate, în timp ce filosofia religioasă e cea care crede în modul cel mai conștient. O filosofie care neagă este tot atît de dogmatică precum o filosofie pozitivă. Pe de altă parte, pînă și credința cea mai simplă, mai puțin luminată conține un element gnoseologic fără de care nici cel mai naiv dintre credincioși n-ar putea afirma nimic. Adevărata credință obscurantistă este refuzul de a gîndi pe această temă. Orice credincios e obligat să admită că credința sa reprezintă adevărul. Dar a considera un lucru ca fiind adevărat

este deja o cunoaștere. Cînd rostesc cuvintele unei rugăciuni, le atribui un element gnoseologic fără de care ele n-ar fi decît o înșiruire lipsită de semnificație. Iar atunci cînd îmi consider religia o nebunie — și orice credință este într-un anumit sens nebunie — afirm adevărul nesăbuinței mele; o fac prin spiritul meu. Afirm adevărul chiar și atunci cînd nu vreau să știu nimic despre el.

Faptul, obiectul pe care omul îl neagă sau îl afirmă în conștiința lui, nu are în sine importanța ce i se atribuie, căci conștiința e adesea foarte neclară sau superficială. Cînd, din străfundurile conștiinței lui, un ateu îl neagă cu înflăcărare pe Dumnezeu, el nu face în definitiv decît să-i afirme Existența. Se poate chiar spune că ateismul e o formă de „teognoză“, o etapă dialectică a cunoașterii divinului. Ateismul e o formă de credință, de devoțiune. Opoziția tranșantă între credință și știință aparține lumii obiectivate și nu s-a dezvoltat decît în funcție de ea. Dar această antiteză dispare deîndată ce ne întoarcem spre experiența spirituală și ne orientăm spre existență autentică, trecînd peste subdiviziunea în subiect și obiect. Cunoașterea obiectivă, adevărul obiectiv sînt termeni convenționali, care nu au decît o semnificație secundară. Cunoașterea științifică obiectivă are o importanță enormă pentru om și pentru relațiile lui cu universul. Dar ea nu are în vedere decît secundarul și nu primordialul, iar critica filosofică e cea care-i conferă lumii adevăratul lui sens, ce poate scăpa specialiștilor în știință. Savanții, care au de-a face numai cu componentele parțiale ale acestei lumi așa numită obiectivă, nu fac decît să

descopere adevăruri, și nicidecum Adevărul. Dar aceste adevăruri fragmentare nu pot contrazice Adevărul total, după cum nu-l pot nici fundamenta. Cunoașterea se realizează în trepte, începînd de jos și, simultan, coborînd. Iată cele două mișcări obligatorii, fără de care omul nu s-ar putea orienta în Univers. Ar trebui să sacrifice totul în numele Adevărului. Dar acesta e adesea amar și de aceea îi preferă minciuna, care îl ridică în slăvi. Totodată, minciuna e uneori refuzul orgolios al oricărei consolări ce ar putea veni din partea Adevărului, omul recunoscînd disperarea drept adevăr suprem. Omul contemporan ar trebui să se umilească în fața unui astfel de Adevăr capabil să-i aducă speranță și consolare. Or, el trișează. Negarea Adevărului și disperarea îl bucură și îl consolează într-o mai mare măsură. E aici una din caracteristicile lui esențiale, ale cărei premise se află în celebrul „Amor fati“ al lui Nietzsche. Însă adevăratul scop al vieții e cunoașterea existențială, integrală a Adevărului, comuniunea cu el, viața în el. Adevărul e iluminarea și transfigurarea existenței și a universului. Logosul care luminează acționează într-o formă individuală în fiecare achiziție a Adevărului, Adevăr fărîmițat în adevărurile fragmentare ale cunoașterii științifice. Adevărul este Dumnezeu. Noțiune ce se diferențiază de accepțiunea sa obișnuită, conform căreia el nu e decît o judecată proprie realității concrete. Dar acel adevăr nu e decît Adevăr diminuat, avînd doar funcția de a ne orienta în sînul acestei realități; un adevăr al adaptării și nu al iluminării; al reflectării, și nu al transformării. Din punct de vedere logic, Adevărul e inclus în judecată. Dar el e în același timp darea în judecată a lumii, a minciunii acesteia. Atunci el se ridică deasupra Universului și a oricărei sentințe referitoare la realitatea acesteia din urmă; el e supra-cosmic. El e Dumnezeu care se revelează în cunoaștere și în gîndire, deîndată ce se prezintă sub înfățișarea lui spirituală.

CAPITOLUL III

REVELAȚIA – SPIRITUALITATEA ȘI UNIVERSALITATEA REVELAȚIEI – ANTROPOMORFISM, SOCIOMORFISM ȘI COSMOMORFISM – UMANITATEA REVELAȚIEI – APOFATIC ȘI CATAFATIC – TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE – DOGMA ȘI CARACTERUL EI SIMBOLIC

Dacă Dumnezeu există, el trebuie să se reveleze și să-și manifeste existența. El se dezvăluie prin Cuvînt: ceea ce se numește Sfintele Scripturi. Dar ele nu sînt unica lui cale. El se revelează universului și omului pe căi multiple. Orice alt punct de vedere este antiuman. Nu poate exista cunoaștere a lui Dumnezeu, fără ca Dumnezeu însuși să nu participe la ea într-un mod activ. El vine în întîmpinarea omului. Ceea ce înseamnă că teognoza presupune revelația: ea e teandrică, divino-umană. Această teandricitate a revelației e elementul pe care nu va trebui să-l pierdem niciodată din vedere; într-adevăr, revelația n-ar putea fi unilateral divină. Ea nu e un fapt provenind din exterior și abătîndu-se asupra unui om redus la o pasivitate totală. Dacă așa ar sta lucrurile, ar trebui să concepem o ființă umană asemănătoare unei pietre sau unei bucăți de lemn. Or, nici piatra, nici bucata de lemn nu pot primi cu adevărat revelația; dar chiar și în aceste obiecte trebuie să presupunem existența unei anumite reacții, adecvată naturii lor. Fără îndoială că un centru de radiere al revelației trebuie să existe, și sîntem creștini tocmai prin credința noastră într-un astfel de centru. Sîntem obligați să recunoaștem, cu riscul de a ne cantona în acel realism naiv pe care îl întîlnim mult prea frecvent în diversele doctrine teologice, că revelația e un eveniment interior și spiritual care se manifestă simbolic în istorie, în evenimentele lui. Nu putem concepe o revelație asimilabilă fenomenelor naturale sau istorice, deși acesta e un mod foarte răspîndit de a o interpreta și e însoțit întotdeauna de ideea că revelația e supranaturală. Caracterul supranatural al revelației nu poate consta decît în faptul că ea constituie un **eveniment de ordin spiritual.** Moise a auzit glasul lui Dumnezeu în ființa lui interioară, în profunzimile propriului spirit, la fel cum l-au auzit toți profeții. Apostolul Pavel și-a **trăit** conversiunea, care l-a transformat pe Saul din Tars în Pavel, ca pe un eveniment al propriei vieți spirituale, ca pe o experiență de același ordin. Întîlnirea lui cu Hristos s-a produs **interior.**

Venirea lui Isus Hristos a fost de asemenea un

eveniment istoric care, în rest, se pretează foarte greu cunoașterii. Într-adevăr, nu e deloc ușor să scrii o biografie a lui Iisus din perspectiva fenomenului istoric. Evanghelia nu e un document a cărui istoricitate s-ar preta elaborării unei biografii de acest gen. Nu putem scrie, așadar decît o biografie spirituală, și încă foarte incompletă. Din spatele ecranului istoriei, cu tot ce are relativ și discutabil, răzbate meta-istoria. Or, relațiile între aceasta din urmă și istoria propriu-zisă nu sînt de fel explicabile pe cale rațională, după cum e foarte dificil să se explice raporturile dintre fenomen și numen. Tot ce putem afirma se rezumă la faptul că ar fi o greșeală să reducem ceea ce ține de meta-istorie la istoricitatea pură, păstrînd sensul naiv realist, anterior criticismului, al acestui termen.

O concepție despre revelație marcată de un realism istoricist naiv, trebuie să fie supusă în prealabil aceleiași critici ca și realismul naiv în cunoaștere. Conceptul creștin de Încarnare nu trebuie să semnifice zeificarea unor fapte istorice. Adevărul creștinismului nu trebuie să depindă de evenimentele istorice, care nu pot fi autentificate în totalitatea lor, și nici în realitatea lor înțeleasă într-un mod naiv.

Obiectivarea fizico-istorică a revelației reprezintă un fenomen secund și nu un fapt de prim ordin. Istoria e deja obiectivarea și socializarea revelației, diferită de viața spirituală originară. Revelația e o **dezvăluire înspre om** și trebuie să fie accesibilă conștiinței acestuia. Miracolul revelației, inexplicabil prin cauzalitatea istorică, e miracolul intern al spiritului. Revelația se desfășoară în mediul uman și se produce **prin om,** ceea ce înseamnă că ea depinde de starea lui.

În acest proces, omul nu se arată niciodată întru totul pasiv. Activitatea lui în domeniul revelației depinde de gradul de conștiință, de tensiunea voinței, precum și de gradul dezvoltării lui spirituale. Ea presupune libertatea **mea,** actul **meu** de a alege, credința **mea** într-un lucru încă imperceptibil simțurilor mele dar care, în ciuda acestui fapt, nu exercită nici o constrîngere asupra mea. Hristos era invizibil în calitatea lui de Mesia; Dumnezeu nu se manifestase împodobit cu atributele-i regale, ci sub înfățișarea unui sclav. E vorba aici de o kenosis* a Divinității. Conform unei metafore, îndrăgită de Kierkegaard, Dumnezeu rezidă în lume incognito. Revelația, dezvăluirea e întotdeauna și re-învăluire în taină.

Revelația, ca și Adevărul, presupune deci o activitate a omului total. Mai mult, asimilarea revelației pretinde reflecția noastră. Ea e departe de a fi un adevăr de ordin intelectual, ceea ce n-o împiedecă să presupună activitatea intelectului nostru. Trebuie să-l iubim pe Dumnezeu și cu rațiunea noastră, deși adevărul fundamental al revelației trebuie să fie accesibil chiar și copiilor aflați la vîrsta cea mai fragedă. E imposibil să concepem — din momentul în

* **Kenosis** (gr. „smerenie") potrivit tradiției biblice, stare umilitoare, dureroasă care afectează verbul întrupat pe timpul trecerii sale pe pămînt și care l-a făcut, de exemplu, să se nască într-un staul și să moară în această lume printr-un supliciu înjositor. Termenul este strîns legat de cel de **Mîntuire.** Berdiaev a arătat, în cartea lui dedicată lui Dostoievski (**Mirovozzrenie Dostoevskogo** — „Concepția despre lume a lui Dostoievski") că de acest concept de **kenoză** este legată ideea dostoievskiană de regenerare umană prin suferință (n. trad.).

care ne-am hotărît să raționăm — revelația ca pe un fapt acceptat în mod automat de om, în virtutea unui act specific al Divinității. Revelația presupune din partea omului un consimțămînt prealabil, extins de altfel asupra propriei creații. Protestanții din ramura ortodoxă afirmă că Cuvîntul lui Dumnezeu conține un răspuns la toate. Dar, în ciuda acestui fapt, enigma privind criteriul separării a ceea e cu adevărat Cuvînt divin de adjoncțiunile umane rămîne nerezolvată. Astfel Karl Barth, cel mai remarcabil dintre teologii protestanți ai epocii, nu poate explica cu precizie în ce măsură Cuvîntul aparține de domeniul faptelor istorice. Această neclaritate are drept cauză faptul că Barth înțelege să se elibereze complet de filosofie deși, din punctul de vedere al teologiei, e o încercare zadarnică. Barth pare că vrea să părăsească cu orice preț terenul realismului istoricist naiv; nu încape îndoială că el admite chiar o critică biblică.

Într-adevăr, omul s-a arătat întotdeauna activ în acceptarea revelației, ca și în exegeza ei, activitate care și-a avut părțile ei pozitive și negative. Aceasta, deoarece revelația nu poate apărea sub forma unui întreg desăvîrșit, static, pretinzînd doar o acceptare pasivă. Vechea sa concepție statică postulînd supunerea pasivă nu e, în fond, decît una din formele naturalismului atît de puternic reprezentat în domeniul teologic. Evenimentele revelate în Evanghelie — evenimente ce nu seamănă deloc cu faptele istorice obișnuite — nu pot fi concepute decît dacă ele sînt în același timp evenimente ale experienței **mele** spirituale și aparțin înaintării **mele** pe calea Spiritului. Faptul că revelația a fost dintotdeauna obiectul tentativelor de a comenta și de a explica și că Biserica suferă un proces de evoluție paralel cu tradiționalismul său, înseamnă că revelația a fost și va rămîne mereu deschisă judecății rațiunii și conștiinței noastre, dar unei rațiuni și unei conștiințe pe care le luminează **dinăuntru.** Într-un cuvînt, e vorba de o judecată a unei umanități luminate spiritual.

Multe din elementele sale aparțin încă acestui tribunal; de exemplu, conceptul de chinuri infernale veșnice, noțiunea de predestinație și concepția justițiară a creștinismului. Accepțiuni și exegeze ale revelației, vechi și adesea necrozate, șochează fără încetare nu numai conștiința noastră filosofică și științifică, dar și simțul nostru moral; umanitatea noastră, într-un sens etic și afectiv al termenului. Or, pentru noi, problema de a corecta revelația și de a-i adăuga puțină înțelepciune e perfect inutilă. Adevărata problemă e că întîlnim în revelația istorică mult omenesc, prea mult omenesc, prin urmare ceva complet străin divinului, și aceasta în proporții excesive. În „revelația integrală“, cum o numesc ortodocșii de toate confesiunile, ne repugnă nu sublimul ei, nici misterul divin; ceea ce ne șochează e omenescul de calitate inferioară, pe care îl cunoaștem mult prea bine. Or, adevărat și pur uman e tocmai ceea ce e divin în om. Aici se află paradoxul fundamental al teandricității. Divine sînt tocmai autonomia omenescului față de divin, libertatea omului, activitatea lui creatoare.

Se poate vorbi de esoterismul și exoterismul creștinismului, fără a se da acestei dezbateri o nuanță specific teosofică sau ocultistă. A nega că există

diferite grade de profunzime în concepția credinței creștine e un lucru imposibil. Creștinismul păturilor intelectuale ale omenirii și cel al păturilor sale populare rămîne unul și același creștinism; ceea ce nu înseamnă că ambele versiuni nu prezintă diferite stadii și diverse forme ale obiectivării. Clement din Alexandria și Origene și-au dat seama cu o intensitate deosebită de caracterul evident al acestei teze, ceea ce a servit drept bază acuzației de gnosticism ce li s-a adus. Eșecul gnozei lui Valentin și a lui Basilide s-a datorat faptului că, în sistemele lor, omul a fost lăsat pradă forțelor cosmice și supus ierarhiei lor; ei au înțeles greșit libertatea omului și au ignorat posibilitatea de transmutație în sublim a ceea ce e mărunt. În acest sens, gnoza lor conținea o mulțime de elemente pre- și extra-creștine moștenite mai tîrziu de doctrinele teosofice, concentrice — toate — în esența lor.

Dar posibilitatea unei gnoze autentic creștine rămîne deschisă. Tocmai acesta e scopul filosofiei religioase. Formele populare ale creștinismului, care conțin întotdeauna vestigii ale păgînismului antic, sînt foarte spontane și emoționale. Dar se simte în ele religia socializată, persistența stadiului primitiv al socializării tribale care a precedat apariția experienței religioase individualizate și a dramei religioase individuale. Ne aflăm aici în prezența unei forme mult mai arhaice și mai primitive a obiectivării decît cea care apare în sistemele teologice și într-o conștiință eclesiastică mai evoluată. Dificultatea problemei rezidă în faptul că implică o dilemă: cum să scăpăm în același timp de ambele aceste forme de obiectivare? Cum să atingem un grad de puritate

superior acestor forme în care revelația religioasă are un caracter sociologic și pretinde a fi, datorită acestui lucru, universal valabilă? Experiența ne arată că se produce o raționalizare, o moralizare și o umanizare a conceptului de Dumnezeu.

Dar acest demers are un caracter ambivalent. Dintr-un anumit punct de vedere, el este un proces de epurare. Xenofan se ridicase deja împotriva pătrunderii unor elemente naiv antropomorfice în religie. Pe de altă parte, același proces dătător de lumină poate avea drept consecință negarea misterului și raționalizarea, care nu e decît o altă formă a obiectivării, cea a culmilor culturii. Dificultatea și aspectul cu adevărat dureros al problemei care ne preocupă constă în faptul că, pentru a se revela omului, Dumnezeu trebuie să se **umanizeze**; or, această umanizare e întotdeauna ambivalentă, pozitivă și negativă în același timp. Dumnezeu poate fi conceput ca persoană antropomorfică și înțeles ca Adevăr situat deasupra umanului în totalitatea sa, deasupra tuturor limitărilor provenite din lumea creaturilor.

O concepție pur apofatică despre Divinitatea înțeleasă ca un Absolut abstract duce la negarea oricărei posibilități de a stabili un raport viu între Dumnezeu și om. Apare aici o confuzie: asimilarea lui Dumnezeu cu conceptul logic de Divinitate; de la **Gott** la **Gottheit**, dacă e să vorbim în termenii Magistrului Eckhart.

Există un Adevăr al teologiei apofatice, suprem și purificator. Dar același Adevăr are și o altă față, sursă a Adevărului religios, de care se leagă experiența comuniunii cu Dumnezeu și tendricitatea. Este adevărul referitor la umanitatea autentică a lui Dumnezeu.

Concepţia despre o Divinitate dominată de orgoliu şi care îşi e suficientă sieşi, despre un Dumnezeu al actului pur, un potentat autocrat, e inferioară celei despre un Dumnezeu suferind, tînjind după Celălalt, despre un Dumnezeu iubitor şi care se sacrifică. Ideea de Absolut este, în sine, un concept îngheţat. În mod normal, procesul pe care l-am descris mai sus ar trebui să fie dublu: pe de o parte un demers de epurare, tinzînd să elibereze ideea de Dumnezeu de un antropomorfism eronat care Îl prezintă sub aspectul unei fiinţe ofensate şi vindicative şi, pe de altă parte, un proces de umanizare a acestei idei care ni L-ar revela pe Dumnezeul iubitor, neliniştit, ce se sacrifică. În această din urmă concepţie, umanitatea este în realitate de esenţă divină.

Ne vedem obligaţi să subliniem aici faptul că înţelegerea lui Dumnezeu se întemeiază pe un paradox fundamental. Sistemele ortodoxe, cuprinzînd în mod constant un sens sociologic, tindeau să înjosească omul şi nu să-l înalţe. Or, experienţa negativităţii este pozitivă. Odată mai mult, omul este o fiinţă contradictorie care poate simţi absenţa obiectului iubit într-un mod mai intens şi mai viu decît prezenţa sa. Teologia negativă ne învaţă despre un Dumnezeu căruia nu-i percepem prezenţa imanentă, deşi ea rezidă în profunzimile noastre. Epurarea cunoaşterii şi a conştiinţei divinului trebuie să meargă în două direcţii: descoperirea lui Dumnezeu pe cale negativă, ca taină ce nu poate fi exprimată nici în concepte, nici în cuvinte omeneşti, şi pe cale pozitivă, cea a umanităţii unui Dumnezeu conceput ca umanitate divină. Aici se află Adevărul revelaţiei creştine în toată simplitatea lui.

Elaborîndu-şi doctrina ortodoxă, teologii Bisericii s-au servit de categorii filosofice precum Natura, Persoana, **ipostaza,** aceasta din urmă generînd, de altfel, anumite dificultăţi. Dar s-ar putea spune la fel de bine că Dumnezeu nu are Persoană. Şi tocmai cei ce pretind a se elibera total de categoriile filosofice le utilizează într-un mod naiv, aşa cum o face, la momentul potrivit, Karl Barth. Oricine afirmă că a-i atribui lui Dumnezeu o lipsă de imobilitate, o devenire şi o nevoie înseamnă a-i recunoaşte imperfecţiunea şi starea incompletă, rămîne în domeniul unei terminologii pur umane şi convenţionale. Într-adevăr, ar fi la fel de pertinent să afirmăm că dinamismul şi autodesăvîrşirea creatoare ale lui Dumnezeu reprezintă chiar indiciile perfecţiunii sale. De aceea îmi menţin părerea că revelaţia unui Dumnezeu suferind şi aspirînd spre Celălalt se situează la un nivel superior faţă de cea a unui Dumnezeu care îşi e suficient sieşi şi e mulţumit de sine. Astfel ni se dezvăluie umanitatea supremă a lui Dumnezeu, umanitate care devine atributul lui unic. Dumnezeu e taină şi libertate. E dragoste şi umanitate. El nu este nici forţă, nici putere, nici dominare; nu e nici judecător, nici pedeapsă. Cu alte cuvinte, el e total lipsit de atributele lui **umanizate**, sociomorfice. Dumnezeu acţionează nu prin dominare: El acţionează în deplină umanitate. Revelaţia este umană, chiar şi numai pentru că ea depinde de credinţă şi de calitatea acesteia. Dumnezeu se ridică deasupra oricărei obiectivări; El nu e în nici un fel obiect, nu e în nici o măsură fiinţă obiectivă. Caracterul contradictoriu şi paradoxul relaţiilor dintre divin şi uman nu se elimină decît în Taina Divină, pe care nici o vorbă

omenească n-o poate defini, nici exprima. Creştinismul a fost faptul central al umanizării revelaţiei. Însă acest proces e departe de a se fi terminat; el nu se va desăvîrşi decît în religia Spiritului, în adorarea lui Dumnezeu în Spirit şi în Adevăr.

Revelaţia lui Dumnezeu şi a divinului are un caracter universal. Însă analiza luminii ce emană din Soarele unic se înfăptuieşte în etape: razele acestei Lumini se fracţionează, chiar dacă rămîne un focar central. Etape ale revelaţiei, ce corespund gradelor conştiinţei, dimensiunii şi profunzimii sale. Revelaţia nu vine numai de sus; ea se pregăteşte, de asemenea, pornind din zonele inferioare. Această pregătire de jos, de către om, şi care decurge din activitatea acestuia, reprezintă dovada permanantă că omul e pătruns de razele divine, care transformă conştiinţa umană. Activitatea umană e simultan activitatea acestuia, reprezintă dovada permanentă că adevărată. Aici se află paradoxul religios fundamental, paradox pe care sîntem datori să-l repetăm fără încetare. Iată de ce treptele revelaţiei sau, pentru a folosi vocabularul curent, evoluţia ei în istorie, nu au de-a face cu dezvoltarea aşa cum definesc acest termen teoriile evoluţioniste. Într-adevăr, punctul de vedere evoluţionist nu poate fi aplicat la domeniul vieţii religioase, viaţă istorică dar şi individuală, deşi transformarea şi creşterea, în această ordine de idei, sînt de necontestat.

Ar fi de asemenea greşit să folosim în legătură cu aceasta termenul de **revoluţie,** din moment ce revoluţia se defineşte prin reacţii prea negative şi se detaşează prea uşor de profunzime. Revelaţia divinului are întotdeauna caracterul unei ţîşniri violente a unui alt univers în universul nostru; ea conţine un element catastrofal, răscolitor; uneori, lumina poate invada totul dintr-o dată. Dar această revărsare a luminii divine e limitată în permanenţă de starea omului şi a masei populare, de graniţele conştiinţei umane, precum şi de cele ale epocii istorice şi locului geografic. Fapt ce apare cu o pregnanţă deosebită în revelaţia biblică, unde îl vedem pe Dumnezeu interpretat în conformitate cu normele conştiinţei şi ale nivelului spiritual al poporului ebraic. Vechea noţiune biblică de Dumnezeu nu mai poate corespunde conştiinţei noastre religioase. Chiar şi profeţii sparg deja tiparele acestei noţiuni biblice, proprie unui popor care a elaborat-o pe cînd se afla în stadiul arhaic de trib pastoral. Dumnezeul nostru nu mai este de acum înainte Dumnezeul antropomorfic şi sociomorfic al triburilor şi al războiului, un Dumnezeu răzbunător şi ucigaş. El se dezvăluie în Revelaţia Fiului sub o formă diferită deja. Desigur, Biblia păstrează chiar şi pentru noi un fascicul de raze din lumina divină, dar învăluit complet de tenebrele istorice ale unui trecut de mult apus. Pînă şi revelaţia divină poartă o amprentă antropomorfică, sociomorfică şi cosmomorfică, precum şi urmele vremii, ale locului şi ale limitelor conştiinţei poporului evreu în momentul respectiv.

Evanghelia a fost receptacolul unde s-a revărsat lumina eternă. Dar această lumină a fost primită de un mediu uman. Adevărul etern al creştinismului, s-a exprimat pe căile limbajului uman cu toate limitările acestui limbaj; el a fost transpus în categoriile unei gîndiri reflectînd universul mărginit al omului.

Dumnezeu le vorbeşte oamenilor într-un limbaj

care le este accesibil. El acceptă să coboare la nivelul lor. Hristos a folosit un vocabular familiar oamenilor epocii. Acest lucru se simte îndeosebi în parabolele unde multe aserțiuni ne pot părea astăzi marcate de cruzime și chiar opuse imaginii pe care ne-o facem despre Iisus. Astfel, nu numai că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dar Dumnezeu însuși e creat în permanență după chipul și asemănarea omului. Deci Feuerbach a avut doar pe jumătate dreptate. Trebuie evidențiat în mod deosebit faptul că au fost mereu transferate asupra lui Dumnezeu niște concepte împrumutate din viața societății, adică din viața socială și din viața statelor. Dumnezeu a fost conceput ca Domnul, împăratul, autocratul, stăpînul care guvernează și conduce, iar omul sub formă de rob și de supus. Această relație de la stăpîn la rob e fundamentală. Dumnezeu se simte jignit și se supără, așa cum se supără oamenii; asemeni lor, el se răzbună, pretinde o răscumpărare, intentează un proces judiciar omului vinovat de nesupunere. Această concepție și-a lăsat amprenta fatală asupra tuturor accepțiunilor umane ale creștinismului, dar tot ea l-a făcut mai accesibil.

Sociomorfismul a denaturat complet ideea de Dumnezeu, reflectînd starea de robie a omului în sînul societății. Cît despre reprezentarea lui Dumnezeu ca forță, putere, cauzalitate determinantă, ea e împrumutată din viața naturii, și tocmai în aceasta constă cosmomorfismul. Sufletul și conștiința omului actual sînt deja complet diferite de cele ale omului din epocile trecute ale creștinismului; el a fost luminat **interior** de o rază de umanitate divină. Iată de ce creștinismul trebuie să fie conceput și exprimat astăzi într-un mod cu totul diferit. Astfel, trebuie să renunțăm pentru totdeauna la groaznicele dispute avînd drept obiect predestinarea sau soarta rezervată în viața de apoi copiilor morți fără a fi fost botezați, și multe altele de același tip. Nu mai putem tolera astăzi o concepție juridică despre creștinism, cum ar fi vechea amenințare a chinurilor ce ne așteaptă în iad, despre care pînă și autoritățile Bisericii catolice recomandă în prezent să se vorbească cît mai puțin posibil.

Este total greșit să i se aplice lui Dumnezeu și raporturilor sale cu Universul categoria cauzalității: această categorie nu e adecvată decît relațiilor ce guvernează lumea fenomenală. Dumnezeu nu e cauza primă a Universului, după cum nu e nici stăpîn sau monarh, nici forță sau putere. Dumnezeu nu determină absolut nimic. Cuvîntul conform căruia El este Creatorul universal cuprinde un element infinit mai încărcat de mister decît expresia unui raport de cauzalitate. În raport cu Universul, Dumnezeu este libertatea și nu necesitatea și determinarea.

Dar atunci cînd vorbim de libertate, evocăm cel mai mare dintre mistere. L-am transformat pe Dumnezeu în cauză determinantă, în putere și în forță, tot așa cum l-am transformat în Domn și stăpîn. Însă Dumnezeu nu seamănă cu nimic din toate acestea, el depășește limitele unor astfel de categorii. Într-un anume sens, el deține mai puține puteri decît un jandarm, decît un simplu soldat sau decît un bancher. Trebuie să încetăm așadar a vorbi despre Dumnezeu și despre Providența sa în aceiași termeni pe care îi folosim pentru guvernarea sau administrarea statelor ce compun universul nostru. Toată această ter-

minologie nu e decît obiectivare viciată de eroare. Schleiermacher greșește cînd afirmă că sentimentul religios e un sentiment de dependență. Dependența e un lucru pur terestru. Ar fi mult mai bine fundamentat să spunem că sentimentul religios este unul al independenței. Dumnezeu nu poate fi evocat decît prin analogie cu ceea ce se dezvăluie în străfundurile experienței noastre spirituale și nu în conformitate cu analogiile împrumutate din natură sau din societate. Libertatea se revelează în adîncul experienței noastre spirituale, în antiteză totală cu determinismul cosmosului natural, după cum și dragostea se revelează în opoziție cu ostilitatea aceleiași lumi. A purifica revelația nu înseamnă altceva decît a-i recunoaște umanitatea; dar această umanitate e cea a omului transcendental, a profunzimilor divine ale omului; ea e total diferită de cea a omului empiric, cu limitările sale de rob. S-ar putea deci spune că Dumnezeu e uman, pe cînd omul e, în realitate, inuman.

Misterul teandricității este deci taina supremă care marchează hotarul a ceea ce s-a convenit să se numească teologia apofatică. Dumnezeu este Taina, dar nu în sensul incognoscibilului, al inexprimabilului, al acelui ceva cu care ne e imposibil să stabilim vreun contact. El e nu numai Taină a divinului, ci și a umanului. Teologia catafatică a sociologizat taina. Această sociomorfizare nu avea nimic uman; dimpotrivă, purta adesea o pecete inumană, reflectînd servitutea ce guvernează această lume. Societatea creștină, ca orice societate religioasă, aspiră la succes, la reușită, la cucerirea puterii. Aceasta e legea Universului! Deși, într-un anumit sens, insuccesul

pe plan terestru e un simbol cu o valoare mai mare decît triumful: aici se află întreaga taină a Crucii. Pînă și doctrinele teologice au fost adaptate succesului și dobîndirii puterii.

Așa cum am mai spus deja, aceste doctrine au recurs în permanență la conceptele și la categoriile filosofice. Uneori, ele s-au străduit să-și ascundă dependența față de filosofie, ceea ce nu e greu de demonstrat; alteori și-au declarat deschis dependența. Astfel, Părinții Bisericii din Orient au fost neoplatonicieni declarați. Dar dependența lor față de filosofie generează tocmai relativitatea doctrinelor teologice. Dogmele, așa cum le formulează doctrinele teologice, au un caracter simbolic. Lectura tainică a revelației nu e susceptibilă de o exprimare intelectuală; orice asemenea formulare e întotdeauna de ordin convențional. Pe de altă parte, ar fi la fel de greșit să se atribuie dogmelor doar o valoare pragmatică sau morală, așa cum au făcut uneori „moderniștii". Ele au o semnificație mistică. Astfel, Adevărul suprem, ultim, e inclus în mistică, și nu în dogmatică.

Dogmele implică un anumit grad de obiectivare, provocată de nevoia de a comunica, nevoie eminamente socială. Teologia se exprimă întotdeauna în secundar, și nu în originar; ea e întotdeauna mai puternic socializată — și, în consecință, obiectivată — decît filosofia, care e mult mai individuală și mai liberă. Întreaga ortodoxie teologică extremistă este produsă, în general, de interesele unei anumite societăți religioase organizate și poartă mereu o pecete sociologică, chiar dacă o ocultează. De aici decurge ideea de autoritate, concept social și utilitar prin

excelență. Acesta e motivul pentru care orice societate religioasă organizată și care se întemeiază pe autoritate se teme de misticism și condamnă ereziile ca fiind o amenințare la adresa acestor forme autoritare. Și tot din această cauza teologia nu apreciază deloc filosofia religioasă care e liberă, se întemeiază pe experiență spirituală, nu pe autoritatea socială și nu se pretează decît cu mare dificultate la o exploatare în scopuri socialmente utilitare. În sfîrșit, acesta e motivul pentru care posibilitatea unei gnoze creștine se impune în general atît de greu, iar teologii Bisericii, cum ar fi Sfîntul Grigore din Nyssa și Origene sînt atît de discreditați. Un martir și un sfînt autentic ca Origene își pierde procesul de canonizare, în timp ce un Chiril din Alexandria e canonizat în ciuda cruzimii sale.

Utilitarismul joacă un rol enorm în viața religioasă în general și în viața creștină în particular, utilitarism nu numai terestru dar, ca să spunem așa, celest. Escatologia răzbunătoare și escatologia recompensatoare sînt intim legate de acest element. Bossuet vedea erezia în orice opinie personală. El apăra astfel punctul de vedere al utilitarismului împotriva lui Fénelon.

Procesul de purificare a revelației trebuie să tindă, înainte de toate la eliminarea utilitarismului, a intereselor, și să militeze în favoarea organizării societății. Tot ceea ce a fost generat de utilitarism poartă pecetea exoterismului. Criticile filosofică, științifică și morală pot avea un caracter purificator, dar cu condiția să se bazeze pe o experiență spirituală mai profundă decît experiența socializată și obiectivată. Am depășit stadiul istoric în care „adevărul dublu" era o necesitate, ca armă de legitimă apărare; astăzi putem proclama deschis „Adevărul unic". Este întru totul naiv acel argument conform căruia a admite din partea subiectului, adică a omului, o critică a revelației menită s-o purifice, ar însemna zdruncinarea temeliilor revelației, o cădere în arbitrar și „subiectivism" (în timp ce recunoașterea unei revelații „obiective", eliberată de orice critică, ar implica stabilitatea și soliditatea revelației). Într-adevăr, această revelație pretins „obiectivă", admisă ca fiind de neclintit și independentă de om presupune, la rîndul ei, o selecție care, de exemplu, o reduce la canoanele Scripturilor, la deciziile conciliilor, la decretalele papilor etc., care sînt, toate, acte îndeplinite de om în intenția de a separa ceea ce a fost deja recunoscut drept „obiectiv", neclintit, de ceea ce nu este încă definitiv admis ca atare, rămînînd doar „subiectiv". „Obiectivul" nu are de partea lui decît meritele vechimii și ale recunoașterii sale de către marea majoritate, merite care au, în definitiv, o esență „subiectivă" și nu reprezintă decît o cristalizare a actelor umane. Toată argumentația obiectivității autoritare se învîrte într-un cerc vicios. Fapt ce reiese cu o pregnanță deosebită din dogma infailibilității pontificale.

Întreaga problemă constă în aceea că așa-zisa „obiectivitate" a revelației presupune credința; or, locul credinței este subiectul, și nu obiectul. Obiectul este totalmente gol, pentru simplul motiv că nu există obiect în sine, ci doar obiectivare, iar obiectivarea este act al subiectului. O obiectivare a credinței poate surveni, însă ea reprezintă o forță numai atunci cînd este expresia comunității și nu rezultanta

unei reuniuni exterioare de indivizi, pe baze autoritare. Homiakov numea această comunitate interioară „sobornost". Şi, adevăr sublim, viaţa creştină se realizează nu numai la modul individual, ci şi la modul comunitar (soborno). Dar această comunitate nu e nicidecum obiectivitatea în accepţiunea naivă a termenului; ea e teandrică. E cu totul străină colectivismului şi nu reprezintă o comunitate dominînd individul. E lipsită de orice caracter obiectiv, raţional sau juridic capabil de a servi drept etalon adevărului. Acest criteriu rezidă numai în Spirit, unicul ghid. Nu există criteriu al Spiritului care să-i fie exterior, după cum nu există criteriu al Adevărului exterior Adevărului revelat în Spirit. În această privinţă trebuie remarcat faptul că întreaga filosofie religioasă a Indiei se întemeiază pe autoritatea **interioară** a vechilor cărţi sacre şi nu e decît o exegeză a Vedelor, Vedānta. Iar această filosofie e în acelaşi timp complet liberă şi divizată în tendinţe multiple, uneori la fel de opuse precum doctrina lui Šaňkarācanya şi cea a lui Raghunāta*

Trebuie reexaminată şi aprofundată ideea creării cosmosului de către Dumnezeu. Nimeni nu ignoră faptul că gîndirea filosofică raţională a admis întot-

* Despre **Vedānta**, vezi SIMENSCHY, Theofil, **Cultura şi filozofia indiană în texte şi studii,** Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978, p. 122. Despre diferenţele dintre cele două tendinţe, vezi, AL. GEORGE, Sergiu, **Limbă şi gîndire în cultura indiană**, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 132 urm. (n. trad.).

deauna cu dificultate această idee. Ea a fost străină filosofiei greceşti, acelui Aristotel care a inspirat teologia catolică. Explicaţia extrem de răspîndită conform căreia Dumnezeu ar fi creat universul fie pentru a se preamări pe sine (versiunea cea mai slabă), fie din dorinţa de a-şi exterioriza dragostea faţă de ceva diferit de El, este foarte naivă. Astfel de exegeze conţin întotdeauna axioma că, în realitate, Dumnezeu nu are nevoie de nimic, că nici universul, nici omul nu îi sînt de nici un folos şi că, în fond, creaţia este arbitrară şi cu totul fortuită. Deşi nimeni nu ştie de unde le vine această certitudine, teologii sînt convinşi că în viaţa interioară a Divinităţii, actul creator al lui Dumnezeu nu dobîndeşte nici o semnificaţie, că el nu-i revelează nici dinamismul, nici bogăţia. În definitiv, concepţia aristotelo-tomistă cu privire la Dumnezeu conceput ca act pur sau gratuit ar trebui să semnifice totodată faptul că creaţia a fost un act creator unic, înfăptuit în eternitate şi desăvîrşit pentru eternitate. Dar aceasta înseamnă că creaţia aparţine vieţii interioare a lui Dumnezeu, lucru pe care nimeni nu vrea să-l admită. În rest, ar trebui respins total conceptul de act gratuit, ca fiind legat de o filosofie azi perimată. Ne lovim aici de limitele posibilităţilor de înţelegere umană. Dar, pentru ca drama Creaţiei să nu se preschimbe în comedie, într-un fel de joc absurd al lui Dumnezeu cu el însuşi, trebuie să admitem o noţiune-limită, cea de **libertate increată.** Cu această condiţie putem admite, împreună cu Părintele Serghei Bulgakov, că omul a consimţit la propria-i creaţie, altfel ea n-ar fi avut nici un sens. Şi se mai poate admite faptul că omul şi Universul răspund chemării lui Dumne-

zeu, şi că acest răspuns nu e nicidecum răspuns dat de Dumnezeu Lui însuşi. Atunci cînd discută pe această temă, teologilor de tendinţă ortodoxă le place să păstreze misterul, inaccesibil, după părerea lor, gîndirii raţionale. Dar îl invocă, deşi l-au violat de multă vreme şi au glosat cu prisosinţă asupra lui, recurgînd tocmai la... gîndirea raţionalizantă. Ei nu vorbesc despre acest mister decît pentru a ne reduce la tăcere!

Pentru studierea temei pe care o cercetăm e foarte interesant să ne oprim puţin asupra cugetărilor a doi teologi contemporani, dintre care unul e protestant, iar celălalt aparţine Bisericii ortodoxe: Karl Barth şi Părintele Serghei Bulgakov.

După Barth, Dumnezeu a creat o lume extra-divină prin excelenţă, iar creaţia e lipsită de orice autonomie. Gîndire ambiguă, cuprinzînd o contradicţie, din moment ce o non-participare totală a cosmosului la divinitate, ar trebui să însemne mai degrabă independenţa creaţiei. În fond, de ce trebuie să ţinem atît de mult la axioma potrivit căreia Creatorul ar fi făcut lumea fără să-i transmită nimic divin, fără să-i fi dat nimic care să semene cu El? Această axiomă afirma de fapt că Dumnezeu e făuritorul unui univers meschin. Se obişnuieşte astfel să se introducă în conceptul însuşi de creatură ideea naturii inferioare a creaţiei, subliniindu-se apartenenţa sa finală la neant. Este aici o denaturare a conceptului uman de act creator printr-un proces de abstractizare, al cărui agent e tocmai... gîndirea umană!

Karl Barth evidenţiază tocmai antiteza dintre repetarea constantă a mitului şi unicitatea în timp

şi spaţiu pe care o descoperim în istoria biblică. E un anti-spiritualist convins, care insistă cu îndîrjire asupra faptului că omul a fost creat din pămînt şi pentru pămînt. Materialismul religios biblicist se opune spiritualismului unor teologi ai Bisericii cum ar fi Origene sau Sfîntul Grigore din Nyssa, precum şi spiritualismului multor reprezentanţi ai filosofiei religioase. Astfel Barth, unul din protagoniştii cei mai marcanţi ai teologiei protestante contemporane, nu-şi ascunde antipatia faţă de orice neoplatonism şi de orice spiritualizare a revelaţiei creştine. În mod conştient, el înţelege să rămînă cu ingenuitate la realismul naiv şi chiar la materialismul conştiinţei religioase arhaice. Evident, acest realism naiv sau acest materialism religios reprezintă şi ele o filosofie; dar, contrar idealismului sau spiritualismului, e vorba de o filosofie a păturilor populare. Prin aceasta, Barth pare să resimtă, paradoxal, o simpatie evidentă pentru Kant! Ceea ce înlătură orice caracter religios al naivităţii sale: e o naivitate raţională, filosofică.

Karl Barth consideră ca fiind frumos şi bun numai ceea ce a fost creat de Dumnezeu. După părerea lui, omul s-a arătat incapabil de a crea ceva bun. În teologia sa, a plecat mai întîi de la creştinismul tragic al epocii de criză, în care se prefigurează anumite teme dragi lui Kierkegaard; dar a trecut apoi la un optimism biblic. Astfel, el critică pesimismul lui Marcion, al lui Schopenhauer şi al multor altora. La creştinul Karl Barth, ca la mulţi alţi creştini de altfel, se menţine o reprezentare specifică **Vechiului Testament** asupra lui Dumnezeu, conceput ca Stăpînul ce inspiră teamă, în timp ce, în mod normal, o astfel de idee ar fi trebuit eliminată

de revelaţia Fiului şi, într-o măsură mai mare încă, de cea a Spiritului. Teologul din Barth refuză să admită că a asculta cuvîntul lui Dumnezeu înseamnă a ne convinge nu numai de existenţa Sa, ci şi de cea a omului şi a conştiinţei umane. În mod deliberat, el neglijează să ia în considerare faptul că unele categorii precum stăpîn, dominaţie, putere, supunere şi ascultare au fost împrumutate din viaţa socială a umanităţii şi trădează servilism. Neascultarea, nesupunerea, revolta pot semnifica în realitate o obedienţă mai mare faţă de Vocea Divină. Este chiar probabil ca Dumnezeu să-i iubească pe cei ce, intrînd în conflict cu el, lupta împotriva lui. În fond, teologia aşa-zisă „dialectică" a încetat să existe ca atare... şi poate că nici n-a existat vreodată! În sfîrşit, din volumul lui Barth **Dogmatica,** consacrat Creaţiei, nu se poate extrage un punct de vedere clar asupra a ceea ce e cu adevărat creaţia lui Dumnezeu în univers, asupra a ceea ce este rezultat al jocului forţelor naturale, cosmice, şi asupra a ceea ce ţine de activitatea creatoare a omului. Cu alte cuvinte, nu se ştie dacă creaţia implică un principiu de devenire, de dezvoltare paralelă a principiului ce duce la descompunerea sa.

Lucrurile se prezintă cu totul altfel în opera teologului ortodox Părintele Serghei Bulgakov, iar defectele sale sînt şi ele cu totul diferite. Contrar lui Barth, care vrea să rămînă teolog de tip pur, preocupat exclusiv de exegeza Cuvîntului divin, Părintele Serghei amestecă în mare măsură filosofia şi teologia, susţinîndu-şi şi justificîndu-şi totodată premisele filosofice într-un mod ce lasă de dorit. Părintele Bulgakov păstrează numeroase legături cu metafizica germană de la începutul secolului al XIX-lea, în special cu Schelling, lucru care se remarcă deja în terminologia lui. Dar, înainte de toate, el e un platonician şi aparţine în mod cert acestei adevărate rase de filosofi. Într-adevăr, sofiologia* se află în strînsă legătură cu teoria ideilor a lui Platon. Sistemul lui Bulgakov provoacă o primă obiecţie: el operează cu concepte filosofice, pe care le aplică tainelor vieţii divine. De aici decurge o primă impresie: el sesizează viaţa internă a Divinităţii, a Trinităţii divine. Dar, inevitabil, obiectivarea e cea care învinge. Nu se poate vorbi cu adevărat despre Dumnezeu şi despre relaţiile Sale cu universul şi cu omul decît folosind limbajul simbolurilor; o astfel de vorbire nu poate fi decît o simbolică a experienţei spirituale existenţiale. Pe de altă parte, ar trebui total abolită distincţia, astăzi perimată, între transcendent şi imanent, distincţie pe care Părintele Bulgakov o mai face încă. Metafizica sa religioasă rămîne, orice s-ar spune, o metafizică a datului ontologic şi nu a actului. Filosofia naturii preferată de el nu e eliberată de un anumit determinism sofiologic. Într-un astfel de sistem, problema libertăţii întîmpină numeroase dificultăţi şi rămîne insolubilă, la fel ca şi cea a răului.

Dar, paralel cu toate aceste defecte, teologia Părintelui Serghei Bulgakov conţine multe elemente

* **Sofiologie** (de la termenii greceşti **Sophos** — „înţelept", „savant" şi **logos** — „cuvînt", „discurs") — doctrină în filosofia religiei ruse prezentată mai ales în lucrările lui Vladimir SOLOVIOV şi ale Părintelui Serghei BULGAKOV.

pozitive și multă noutate în raport cu doctrinele tradiționale. Astfel, el înlătură din revelație tot ce îi șochează **rațiunea și** conștiința. Fapt ce reiese cu o vigoare și cu o claritate deosebite din modul decisiv și îndrăzneț în care respinge suferințele veșnice în focul Gheenei — suferințe care, după părerea lui, dacă ar fi adevărate, ar reprezenta un eșec al lui Dumnezeu, al planului său de creație a universului. Pentru el, această creație se situează în dimensiunea eternității și nu în timp. **Eul,** omul, consimte la creația sa și cooperează la desăvîrșirea sa (literal: la co-creațiune).

Această noțiune e perfect acceptabilă dacă se admite punctul meu de vedere, care afirmă ideea libertății increate: dar ea este mai greu de acceptat în sistemul lui Bulgakov, a cărui poziție s-ar putea defini prin termenul de monism divin. Cu toate acestea, e foarte adevărat că Dumnezeu nu este **cauză** a Universului. În sînul Divinității nu există opoziție între libertate și necesitate. Ideea conform căreia Dumnezeu s-ar afla deasupra adevărului și a binelui, atît de magistral expusă de Leon Șestov, dobîndește cea mai mare importanță ca argument în lupta împotriva raționalismului teologic. Dar, în virtutea unei răsturnări dialectice, iraționalismul extremist poate să se preschimbe într-un raționalism de un gen nou, lucru ce se petrece în mod constant. Negația extremă a posibilității cunoașterii, agnosticismul propriu-zis, nu e decît o formă de îngustare raționalistă. Atunci cînd se stabilește o opoziție tranșantă între Ierusalim și Atena, se ajunge la un impas: într-adevăr, negăm posibilitatea unei cunoașteri iluminate de Spirit și rămînem doar cu posibilitatea unei cunoașteri raționale. În teologia sa, Karl Barth are pretenția de a se menține exclusiv pe terenul Ierusalimului, dar necesitatea îl obligă să recurgă la serviciile Atenei care, uneori, iau în opera sa forme dintre cele mai raționale.

Părintele Serghei Bulgakov și Leon Șestov sînt, într-un anumit sens, la antipozi unul de celălalt. Șestov opune revelația și credința rațiunii și cunoașterii; Bulgakov înțelege să se servească de rațiune și de conceptele ei pentru a cunoaște revelația, pe care are ambiția s-o stabilească cu o rectitudine absolută. Însă cele două sisteme constituie un obstacol în calea a ceea ce se numește **critica revelației.** Această critică postulează o rațiune luminată interior de adevărul revelației în timp ce credința presupune o cunoaștere dobîndită integral în spirit. Critica revelației postulează de asemenea faptul că Dumnezeu nu se află deasupra Adevărului, dar nici nu i se supune: El este Adevărul însuși. Dumnezeu este taina, dar El este în același timp Adevăr, Spirit, libertate, dragoste, conștiință. În sfîrșit, Dumnezeu este victoria asupra alienării care ne torturează; este dobîndirea unei familii, dragostea, conștiința. Spiritualizarea revelației, pătrunderea ei de către suflul Spiritului nu înseamnă însă adoptarea unui anumit tip de spiritualism didactic, abstract și mult prea raționalist. E vorba aici de Spirit într-un sens total diferit, pe de-a-ntregul străin opoziției tradiționale, didactice, între spirit și materie sau carne. Carnea poate fi prezentă chiar și în spirit; ea poate fi carne spirituală. Spiritul nu e deloc o componentă substanțială a naturii umane, așa cum pretinde metafizica naturalistă. Spiritul e libertate; e cucerirea calității și revelației supreme. E stăpînire a Adevărului.

Criteriile Adevărului se află în subiect și nu în obiect, în libertate și nu în autoritatea care nu are decît o valoare sociologică. Ele se situează în afara lumii și a societății; lăcașul lor e Spiritul. Astfel, nu există criteriu al Spiritului care să-i fie exterior. Leon Șestov vede în revelație și în credință libertatea, victoria asupra zidului necesității. Dar el oculteazã fosta existență și autoritatea ei zdrobitoare, legată nu de cunoaștere, nici de filosofie, ci de o anumită concepție despre revelație și credință.

Nu Spinoza a fost cel ce a propăvăduit fanatismul și constrîngerea: el a fost victima lor. Și, în ciuda caracterului limitat al raționalismului său, el a introdus critica revelației.

Tradiția are un caracter ambivalent; pe de o parte, ea e obiectivare a Spiritului și, în acest sens, e socială; însă, pe de altă parte, ea se situează la adîncimi mult mai mari decît orice obiectivare și orice socializare, căci ea este legătura creatoare vie între noi și experiența spirituală creatoare a trecutului. Critica revelației, așa cum o concep eu, trebuie să meargă într-o direcție total opusă cele pe care a luat-o în primele secole ale timpurilor moderne, direcție trecînd prin socinianism*, religie naturală, deism, raționalism de toate nuanțele, exegeză raționalizată și moralizantă a creștinismului, negare a tainelor și a laturii mistice a negației. Critica revelației trebuie, dimpotrivă, să se angajeze pe calea tainelor și a misticii, care duce la eliminarea raționalismului teologic. Ea nu e critică prin rațiunea „secolului Luminilor", ci prin Spirit. Prima orientare ducea direct spre obiectivare; a doua orientare trebuie să meargă în direcția opusă: cea a experienței spirituale prime a subiectului existențial. Ea nu trebuie să meargă în direcția „naturalului", ci în direcția contrară naturii obiectivate: cea a spiritualității.

* **Socinianism**, de la numele ereticului italian Socini sau Sozzini (sec. XVI), care nega Trinitatea și caracterul divin al lui Isus (n. trad.).

CAPITOLUL IV

LIBERTATE, FIINȚĂ ȘI SPIRIT — ESENȚĂ ȘI EXISTENȚĂ. ACTUL CREATOR

Criteriile fundamentale ale unei diviziuni a diferitelor tipuri de filosofii trebuie căutate altundeva decît acolo unde sînt situate de obicei. Această discriminare e legată de problema libertății și a ființei. Problema respectivă e de un ordin mai profund decît dezbaterea tradițională asupra raporturilor dintre libertate și necesitate.

Din punct de vedere riguros ontologic, libertatea este subordonată ființei, care o determină. Dar, atunci, ființa e cea care primează asupra libertății sau invers? Misterul final al ființei nu rezidă oare în faptul că libertatea e primordială în raport cu ființa și că o precede? Poate că tainele acestea sînt singura rațiune pentru care toate ontologiile produc

atîta decepție, sînt de un raționament atît de insuportabil, poartă amprenta unei noțiuni a lucrurilor ce nu se poate aplica decît universului fenomenelor.

Am spus deja că o filosofie existențială nu poate fi ontologică. Jaspers are perfectă dreptate atunci cînd spune că sfera libertății este „Existenz", că eu, Eul, sînt chiar libertatea alegerii și că libertatea se opune cunoașterii dobîndite, ceea ce nu e adevărat decît dacă e vorba doar de obiectivarea cunoștințelor.

Într-adevăr, libertatea nu poate fi obiect al cunoașterii. Dar nu ajungem la entitatea originară decît numai în libertate, astfel încît libertatea reprezintă o valoare mai sigură decît ființa. Această ființă e de un ordin secund: e un produs al obiectivării, un fruct al gîndirii abstracte. Libertatea e mai originară decît această ființă și nu poate fi determinată de ființa noastră: ea nu are nici capăt, nici temelie. În raționalizare și determinare, adică în obiectivare, libertatea dispare. Și iată de ce e atît de greu să definim libertatea: ea se teme de toate definițiile. Dacă n-ar exista libertatea, ceea ce numim libertate n-ar cuprinde nici un mister. Omul transcendental nu e „ființa" în acel sens, inerent sferei obiectivării, el e libertate. Libertatea presupune actul care emană din ea; or, actul e întotdeauna act creator: în el se revelează o noutate, a cărei apariție ar rămîne inexplicabilă din perspectivele oferite de circuitul închis ce ține prizonieră ființa.

Taina libertății este deci, concomitent, cea a actului creator. Dar ea implică în același timp o posibilitate de servitute inclusă în libertatea neiluminată de razele spiritului, și anume voința de dominare și de putere. La baza vieții universale stă actul

libertății originare: însă această viață ține de întregul cosmic, ea nu are un caracter izolat. În felul acesta libertatea, orientată într-o anumită direcție, generează necesitatea. Ostilitatea și divizarea dau naștere înrobirii lumii naturale. În calitatea ei de aspirație spre independența originară, libertatea poate atunci produce necesitatea și sclavia: aici rezidă complexitatea problemei libertății.

În orice caz, sfera libertății existențiale este aceea în care se elaborează distincția față de sfera naturii obiectivate și determinate. Astfel concepută, libertatea nu e doar libertate a omului, ea este și destin. Această libertate fatidică este evenimentul cel mai tainic al existenței umane. Destinul, **fatum**, pe care se întemeiază tragedia greacă, accede la libertatea originară și la principiul tragic inclus în ea. Tragedia lumii creștine e o tragedie a libertății și nu a destinului. Acesta e sensul tragediei la Dostoievski. Kant a înțeles perfect diferența dintre imperiul libertății și cel al naturii, dar nu a tras concluziile metafizice necesare. Libertatea e posibilitatea contradictorie a fatalității și a harului. Harul strălucitor care risipește tenebrele e tocmai libertatea supremă. Dumnezeu acționează în libertate și prin libertate, iar în afara libertății nu există har. Antiteza tradițională libertate — har, curentă în literatura teologică, e superficială: ea nu abordează deloc fondul problemei. Atunci cînd e complet liber, omul se află în stare de har: în el se produce trezirea elementului divin. Or, dacă nu putem obține harul în afara libertății, dacă nu există, pentru aceasta, un organ lipsit de har, atunci nu există eliberare umană definitivă de sub imperiul necesității, al servituții și al destinului. Avem de-a face și aici cu aceeași taină a teandricității.

Pentru a ne folosi de o terminologie mai veche, dar care e din nou la modă, vom adăuga că libertatea presupune primatul existenței asupra esenței. Esența este ființa devenită statică, încremenită. Existența originară este libertatea și actul, este creația. Doar în sfera secundă existența cade în puterea acestei ființe devenită statică, înghețată. Originarul înseamnă schimbarea, mișcarea. Imobilitatea, staticul reprezintă secundarul, ca rezultantă a unei anumite orientări a dinamismului: elanul. Motiv pentru care metafizica lui Parmenide și a eleaților e falsă: ea tratează despre secundar, nu are de-a face cu originarul. Heraclit se află mai aproape de adevăr, însă nici el nu surprinde originarul. Părintele Serghei Bulgakov se arată incapabil să rezolve problemele libertății, ale actului creator și ale răului, deoarece se menține pe teritoriul ontologiei, adică al secundarului. Întreaga metafizică creștină ar trebui să-și găsească expresia în lumina acestei priorități a libertății în raport cu ființa. Atunci orice lucru ar dobîndi un sens nou sau, mai degrabă, ar dobîndi pur și simplu un sens, sens care este absent din doctrina ontologică transcendentă ce tratează despre ființa statică și susține teza determinării libertății de către această ființă. Pe de altă parte, metafizica creștină ar trebui să fie în primul rînd o filosofie a istoriei.

Libertatea trebuie examinată dialectic, dinamic, căci e plină de contradicții. Dacă e concepută static, formal, ca fiind facilă în loc de a fi dificilă, se deschide calea spre o definire complet falsă. Libertatea

omului e îngrădită din toate părţile: ea este limitată chiar şi în forul său interior. Astfel, omul trebuie să ducă o luptă neîncetată, uneori eroică, pentru libertate. Libertatea întîmpină o mulţime de rezistenţe, şi omul e cel care trebuie să le învingă. Dar dacă în calea ei nu se ridică nici un obstacol, atunci devine pradă unui proces de descompunere. Astfel este libertatea societăţii burgheze. Iar omul o apucă pe un drum greşit, care îl duce de-a ndărătelea, dacă nu recunoaşte decît o libertate ca funcţie a unui adevăr deja acceptat şi neagă că ea rezidă în însăşi căutarea şi cucerirea acestui adevăr. O astfel de concepţie este inerentă oricărei ortodoxii totalitare, integriste, fie ea catolică sau marxistă. Evanghelia conţine următoarele cuvinte: „Veţi cunoaşte Adevărul, şi Adevărul vă va elibera". O eliberare definitivă nu poate fi obţinută decît printr-o asimilare existenţială, vie, a Adevărului. Ca ţel ultim, aceasta e libertatea divină, cea a Împărăţiei lui Dumnezeu: libertate unită pe vecie cu harul. O astfel de uniune şi o astfel de asimilare a libertăţii cu harul nu apar în doctrinele ortodoxe ale Bisericilor istorice, iar ortodoxia marxistă sau comunistă poate încă şi mai puţin să le revendice, deşi o face.

Omul e în mers: el e pe drum, dar e departe de a-şi fi asimilat scopurile ultime ale înaintării sale. Acest demers constă în aceea că el caută adevărul şi îl supune examenului său; el continuă această căutare şi această critică, chiar atunci cînd o rază din acest adevăr i-a pătruns în suflet. Adevărul nu i se oferă sub o formă finită şi perfectă; la fel se întîmplă şi cu revelaţia. Nici o formă a revelaţiei nu se poate pretinde desăvîrşită şi împlinită. Revelaţia

va continua pînă la sfîrşitul veacurilor. Cucerirea adevărului presupune drumul şi viaţa. Hristos este adevărul, drumul şi viaţa, El e în mod necesar drum şi viaţă. Or, libertatea este indispensabilă acestei vieţi şi acestui drum, pentru a ne permite să atingem adevărul în plenitudinea lui.

Atunci cînd, în timpul parcurgerii drumului, oamenii încep să afirme desăvîrşirea revelaţiei adevărului care, la rîndul său, trebuie să ducă la adevărata libertate, aceasta înseamnă că ei au cedat tentaţiei anticristice a Marelui Inchizitor. Această tentaţie a Marelui Inchizitor pîndeşte toate tendinţele semnalizate, extra- sau anti-religioase, ale gîndirii, toate doctrinele ce se consideră a fi în posesia definitivă a adevărului şi nu vor să admită altă libertate decît aceea pe care pretinde s-o acorde adevărul lor particular. Trebuie aşadar să luptăm nu numai în numele libertăţii, dar şi în numele adevărului. Jaspers pretinde că excluderea libertăţii în căutarea transcendentului este sursa proprie a religiei. În rest, el personal se plasează pe un teren extra-religios, deşi aparţine genului de oameni sensibili la nelinişteа religioasă. Dar are dreptate atunci cînd spune că excluderea libertăţii este o condiţie a dobîndirii adevărului referitor la transcendent.

Trebuie să mai facem o distincţie în domeniul înţelegerii libertăţii. Există o libertate zgîrcită, conservatoare, şi există o alta, generoasă şi bogată în daruri creatoare. Prima e cea pe care o putem trata fără ezitare drept burgheză şi pe care o proclama o lume în descompunere, după ce a încetat să mai creeze. Libertatea nu e doar opţiune la răscruce de drumuri, ci şi forţă creatoare. O ezitare sceptică la

răspîntie poate duce la pierderea libertății, făcînd-o inoperantă. Libertatea e indisolubil legată de actul creator. Dar nu poate exista nici o altă creație în afară de creația liberă. Ordinea universală secundă obiectivată este împărăția necesității, în care trebuie să irupă libertatea. Actul creator liber acționează într-un mediu incomprehensibil și în opoziție cu necesitatea. De aici caracterul dificil și complex al actului creator, de aici tragedia oricărei creații.

Or, însăși persoana omului, adică revelarea, în el, a imaginii lui Dumnezeu, e un produs al acestui act creator liber. Gîndirea umană, inclusiv gîndirea teologică, a tins întotdeauna cu mare ușurință, urmînd în aceasta legea efortului minim, spre o libertate determinată de sistemul închis al ființei, al existenței. Dar aceasta înseamnă negarea libertății. O astfel de poziție constituie solul nutritiv al unei antinomii fundamentale insurmontabile, al faptului că, în dimensiunea eternității divine, totul ar fi fost prevăzut și marcat cu pecetea predestinării: or, omul a fost în același timp răsplătit, în devenirea lui istorică, cu o autonomie a voinței capabilă să răstoarne predestinarea și previziunea divină. În mod dialectic, teologii pot foarte bine pretexta, spunînd despre actul de liber-arbitru că a fost prevăzut de Dumnezeu, deoarece nimic nu scapă privirii Lui. Dar atunci, în aceeași ordine de idei, actul acesta e predestinat, deoarece Dumnezeu este prezent în orice lucru! În jurul acestei dileme a avut loc un interminabil ciclu de dezbateri în gîndirea teologică occidentală, referitor la raporturile dintre libertate și grație. În asta constă problema fundamentală a lui Luther, a lui Calvin, a janseniștilor, a iezuiților și, în definitiv, a

tuturor celorlalte școli. Toate ontologiile raționalizate și intelectualizate s-au arătat întotdeauna ostile libertății. Iar atunci cînd admiteau existența ei, provocau o contradicție insolubilă. Prin ea însăși, opoziția dintre libertate și har conduce la dificultăți insurmontabile, din moment ce implică un har conceput sub forma unei forțe transcendente acționînd din exterior și provenind de sus.

Mai există și o altă concepție falsă cu privire la libertate, care vede în aceasta autonomia multiplelor sfere diferențiate ce compun viața umană. Astfel, se postulează o autonomie a gîndirii, o autonomie a moralei, o autonomie a politicului, o alta a economicului etc. Fiecare din aceste sfere ar fi supusă propriei legi: ele s-ar fi desprins, toate, dintr-un centru unic, spiritual și sintetic. Dar atunci omul, omul total, cade într-o stare de dependență servilă față de legile diferite ale acestor sfere separate ale existenței lui și își pierde întreaga libertate. În schimb, o cunoaștere filosofică și o cunoaștere științifică autonome își dobîndesc libertatea: devine liber, de asemenea, statul guvernat de propriile legi, liberă politica, liberă economia, toate supunîndu-se acelorași condiții. Doar omul nu e liber! Pe acest teren a fost clădit scientismul, o filosofie ce ignoră existența interioară a omului, s-au născut politica lui Machiavelli și statismul, precum și economia capitalistă care refuză orice supunere la principiile de ordin moral. Și tot pe el se sprijină moralismul legalist și multe alte sisteme de același fel. Ceea ce contează nu e să rîvnim la autonomia amăgitoare a sferelor multiple ale culturii și vieții sociale, ci să aspirăm la libertatea omului total.

Determinismul lumii obiectivate merge pînă la a deforma conştiinţa religioasă, doctrina despre Dumnezeu şi om. Adesea, revelaţia e înţeleasă sub forma unui determinism de esenţă divină. Noţiune care transpare deja în concepţia numită „naturală" a relaţiilor dintre creaţie şi Creatorul ei. Determinismul divin nu e decît reflectarea determinismului împrumutat de la faptele lumii noastre. Or, în perspectiva conceperii în spirit a raporturilor dintre Divinitate şi univers, totul îşi schimbă aspectul. Graţie acestei concepţii spirituale, totul îmbracă un caracter creator. Am spus de multe ori deja că spiritul nu este fiinţa. El este libertate, este actul creator ţîşnind de la o mare adîncime, din noi înşine: în definitiv, el este ceea ce se numeşte astăzi **Existenz.** O filosofie a libertăţii creatoare nu este ontologică, ci existenţială, existenţialistă dacă vreţi. Misiunea ei **e** de a concepe o revelaţie purificată, eliberată de determinismul natural şi social. Activitatea creatoare implică întotdeauna crearea a ceva care **diferă. Într**-un anumit sens, la un nivel mai profund, s-ar putea spune că transcendentul se naşte în actul creator, care e participare la creaţia eternă. Scopurile omului nu i se dau acestuia ca nişte directive exterioare ce se pogoară pe capul lui, prin emanaţie, dintr-un transcendent conceput obiectiv, ci se nasc din actul creator.

Cu toate acestea, creaţia e pasibilă de obiectivare: ea îşi poate pierde din forţă şi încremeneşte. Rezultatele creaţiei se pot prezenta atunci sub forma fiinţei obiective. Cînd anumiţi filosofi contemporani declară că valoarea nu are o bază obiectivă, au dreptate: dar li se întîmplă adesea să nu sesizeze sensul filosofic profund a ceea ce au formulat cu atîta pertinenţă. Nici Nietzsche n-a dat dovadă de o mai mare înţelegere. Actul creator în care se elaborează valorile include cosmosul: el nu e izolat, fiecare creator e un microunivers. Omul epiric limitează şi desfigurează acest act creator. Judecata de valoare, travaliu pe care omul trebuie să-l îndeplinească fără încetare pentru a se ridica deasupra datului imediat care îl oprimă, e în corelaţie cu imaginaţia. Dar această judecată e totodată legată de cunoaştere, o cunoaştere ce nu e cunoaştere obiectivată şi raţionalizată. Numeroşi filosofi contemporani refuză să admită această corelaţie. Pentru ei, crearea valorilor n-are nici o legătură cu cunoaşterea existenţială: după părerea lor, cunoaşterea e întotdeauna cea a tipului obiectivant, respectiv cunoaşterea care are în vedere doar **fiinţa** concepută ca un dat imediat*. Dacă admitem că valoarea e ireală sau, cu alte cuvinte, că ea nu corespunde nici unei realităţi obiective, că nu este un produs al imaginaţiei creatoare, e greşit să deducem de aici că ea nu are legătură cu realităţile existenţiale care nu sînt deloc încremenite, nici obiectivate, ci dinamice şi creatoare. Într-un anumit sens, eu **(Eul)** sînt eu însumi un act creator, universul e actul **meu** creator, la fel ca şi aproapele meu, la fel ca Dumnezeu. Această ultimă aserţiune nu vrea să însemne că Dumnezeu este în devenire prin procesul universal, aşa cum credeau idealiştii germani de la începutul secolului al XIX-lea. Frumuseţea în Univers este un act creator şi

* Aşa cum face, de exemplu, Polin, urmat de mulţi alţi autori. Toate acestea ne duc la Nietzsche (n.a.).

nicidecum o realitate obiectivă. Rațiunea e cea care militează în favoarea necesității unei transformări creatoare constante. Atunci cînd declar: „Dumnezeu există“ sau „Omul e nemuritor“, înfăptuiesc un act creator. În afară de acest act nu există realități obiective, materiale, oferite din exterior: dar aceasta nu înseamnă că nu există altele, într-un sens diferit.

Kant a înțeles greșit sensul profund al propriilor cuvinte, atunci cînd a vorbit de postulatele morale ale lui Dumnezeu, despre imortalitate și libertate. Alternativa este evidentă: sau toate acestea nu au decît o valoare foarte superficială și o semnificație moralistă restrînsă: sau toate acestea desemnează actul creator înfăptuit de om. O revoluție a conștiinței umane trebuie să survină mai devreme sau mai tîrziu, revoluție ce ne va elibera de ascendentul lumii obiectivate, de hipnoza emanată din așa-zisele realități obiective. Atunci concepția noastră despre revelație va fi și ea transferată în subiectivitatea existențială; la rîndul lui, adevărul va înceta să mai fie privit ca un determinism (înțeleg prin aceasta o logică universal valabilă), în schimb va fi restabilit în calitatea lui de libertate existențială. **Esența** lumii, pentru a folosi acest termen controversat, nu este altceva decît actul creator.

Dar actul creator acționează într-un univers marcat de determinismul inerent obiectivării și în care libertatea e nu numai restrînsă, ci chiar, foarte adesea, abolită. De unde complexitatea și contradicția extreme ale situației omului în lume. Omul se află într-o stare de servitute **interioară.** Caracterul contradictoriu al situației lui se remarcă mai ales atunci cînd abordăm problema relațiilor persoanei umane cu istoria, problemă strîns legată de cea a situației și a rolului revelației în raport cu aceasta din urmă. Dacă e adevărat faptul că critica revelației depinde de conștiința filosofică, științifică și morală a omului, atunci e încă și mai adevărat faptul că tocmai această conștiință filosofică se află într-o dependență și mai profundă față de revelație; așa se explică de ce această umanitate contemporană, care s-a detașat de orice credință religioasă, continuă să trăiască inconștient, fără s-o mărturisească, credințele religioase antice, chiar dacă ele și-au pierdut vechea lor formă. Iar aceasta e întru totul normal, din moment ce omul e o ființă istorică.

CAPITOLUL V

OMUL ȘI ISTORIA — LIBERTATEA ȘI NECESITATEA ÎN ISTORIE — PROVIDENȚĂ, LIBERTATE ȘI DESTIN

Experiența mistică e greu de tradus în raționalitatea gîndirii și într-un vocabular rațional. Ea se situează dincolo de legile logice ale adecvării și ale principiului terțului exclus. Dar există o experiență mistică a istoriei, deși arareori se admite acest lucru. În general, istoricii îl neagă. Pentru ei, istoria nu există decît sub forma obiectivării. Totuși, anumite irupții ale universului spiritului în aceasta din urmă nu pot fi contestate. Ceea ce se numește istorism e o concepție total falsă despre istorie: e o formă de relativism care nu poate ajunge niciodată la adevăratul sens al istoriei.

Pentru Hegel, istoria ar fi, într-un fel, manifestarea totală a spiritului; e istorie a Spiritului, pentru că Spiritul e istorie. Hegel o zeifică, deoarece admite existența unui Spirit obiectiv și deoarece e monist și optimist. În remarcabilul lui concept de viclenie a rațiunii istorice, el dezvăluie tragedia individualului, tragedie care îl lasă însă indiferent: vom vorbi despre aceasta în altă parte.

Există două experiențe. Mai întîi, experiența valorii supreme a persoanei umane, care nu poate fi transformată în mijloc, nu e generată de lume și care se ridică deasupra acesteia. Și mai există o alta, cea a sensului istoriei, care se disimulează în spatele absurdității ei. Aceste două experiențe ne conduc la o a treia, o experiență dureroasă: cea a conflictului tragic dintre om și istorie.

Omul este o ființă istorică: el se realizează în istorie; nu poate scăpa de povara istoriei și nu se poate elibera de responsabilitatea față de ea. E incapabil să părăsească istoria, și nici nu poate renunța la mîndria lui de a fi fost creat după chipul lui Dumnezeu: nu poate admite să fie transformat în instrument al unui proces istoric necruțător și inuman. Omul creează istoria; ea nu e un fenomen natural, astfel încît e legitim să credem că el o creează în folosul lui. Dar istoria s-a dovedit criminală: ea s-a realizat prin violență și prin sînge și nu s-a arătat deloc dispusă să cruțe omul: l-a strivit mereu.

Viclenia rațiunii hegeliene s-a servit întotdeauna de oameni și de popoare pentru a-și realiza propriile scopuri. Pentru Hegel, scopul suprem era triumful definitiv al Spiritului universal, al auto-afirmării și libertății lui. Pentru filosoful din Iena, tot

ceea ce e individual, particular, nu e decît un mijloc prin care triumfă generalul și universalul. Crearea imperiilor, războaiele, revoluțiile prin care s-au realizat scopurile istoriei, au reprezentat întotdeauna triumful generalului și al universalului, oprimarea și distrugerea a tot ce e particular și individual. Aceasta este caracteristica fondării tuturor imperiilor, ca și a prăbușirii lor. Iar dezvoltarea economică a societăților umane, al căror scop e de a satisface diversele nevoi materiale ale ființelor umane și de care depinde posibilitatea însăși a existenței lor, nu e preocupată decît de același general, în defavoarea individualului; omul nu e decît o unitate statistică.

Un exemplu impresionant îl oferă societatea capitalistă, și același lucru e valabil și pentru societatea comunistă. Istoria constituie pentru persoana umană o permanentă deziluzie, o neîncetată durere și suferință. În mare măsură, istoria este istorie a crimelor și toate visele idealiștilor vizînd instituirea unei societăți mai bune au sfîrșit prin crime. Formarea și expansiunea tuturor imperiilor au fost scăldate în sînge, după cum scăldate în sînge au fost și toate revoluțiile îndreptate împotriva lor. Singuraticul și prea puțin apreciatul Jean-Jacques Rousseau n-a prevăzut niciodată modul în care Iacobinii îi vor aplica ideile. Karl Marx n-a prevăzut modul în care comuniștii ruși îi vor pune în aplicare conceptele. Nietzsche n-a prevăzut nici el în ce scopuri se va servi rasismul german de ideile lui, nici formele în care se va întrupa voința lui imperialistă de putere.

Dar, în acest domeniu, soarta cea mai paradoxală, mai tragică, a fost cea a creștinismului. În „Legenda Marelui Inchizitor“ Dostoievski a zugrăvit în mod genial primirea care i-ar fi rezervată lui Hristos dacă s-ar întoarce pe pămînt. Și în istorie totul se petrece în același fel. Istoria este un eșec înspăimîntător și, în același timp, ea închide în sine un sens tainic, iar omul n-o poate părăsi: de altfel, unde să se ducă? Ea nu este, așa cum credeau Hegel și cîțiva alți filosofi, desfășurarea cuceritoare și triumful Rațiunii universale; nu e progresul care urmează o linie ascendentă dreaptă: e o tragedie atroce. În ea, pînă și cele mai nobile idei se denaturează. A fost denaturată chiar și revelația. Istoria este obiectivarea. Verticala mișcării creatoare, pe care a existat întotdeauna o frîngere a cauzalității istorice, sfîrșește mereu prin a se obiectiva pentru a deveni orizontală.

Or, obiectivarea Spiritului, care se produce în istorie, e un act uman, un act al spiritului **meu**. Eu însumi sînt cel care a ales această cale și tot eu sînt cel ce se revoltă împotriva ei! Și nu am facultatea de a renunța nici la una, nici la alta din cele două teme ale acestei antinomii. Accept istoria ca fiind calea mea, calea omului; dar, în același timp, o acuz cu o indignare vehementă și mă revolt împotriva ei. Soarta mea e legată de destinul universului; nu le pot separa. Universul a urmat calea obiectivării existenței, iar eu mă aflu integrat în acest proces, fiind în același timp răspunzător de el. Într-adevăr, nu-i pot face răspunzători de aceasta doar pe ceilalți, ținîndu-mă de-o parte ca și cum aș fi nemaculat de noroiul istoriei. Istoria și-a pus asupra mea pecetea ei de neșters. Și, la urma urmei, sînt spirit liber, persoană care port în mine imaginea lui Dumne-

zeu și nu doar pe cea a universului. În aceasta constă toată dificultatea, toată tragedia situației mele. Trebuie să-mi păstrez libertatea în acest imperiu al necesității, al constrîngerii. O astfel de libertate e departe de a fi ușoară; ea e dificilă, e o libertate aflată într-o luptă permanentă cu obstacolele.

Istoria exercită asupra mea o constrîngere și nu e deloc preocupată de soarta mea. Iată unul din aspectele ei. Dar această istorie este a mea, s-a petrecut cu mine. Dacă omul conține în el cosmosul, se poate spune și că el include istoria. Contradicția pe care tocmai am expus-o dispare în profunzimile ființei mele spirituale, în omul transcendental. Istoria Israelului, a Egiptului, a Persiei, a Babilonului, a Greciei și a Romei antice, a Evului Mediu și a Renașterii, eu le-am trăit pe toate: aceasta este istoria mea și aceasta e singura rațiune care-mi permite să le înțeleg. Acestea au fost calea mea, întrebările mele pline de neliniște, tentațiile mele, căderile și urcușurile mele. Dacă toate acestea n-ar fi pentru mine decît obiectivare și obiectivitate în care totul e exterior față de mine, n-aș fi putut înțelege niciodată ceva din ele. Și revoluția rusă s-a făcut cu mine, sînt răspunzător pentru ea: ea este la fel de bine calea mea și experiența mea. Nu trebuie să am niciodată atitudinea omului care se consideră a fi singurul în stare să rămînă pe terenul dreptății, atunci cînd toți ceilalți se cufundă în eroare și nedreptate. Nimic din ceea ce studiez nu trebuie să-mi pară dat din exterior, sînt răspunzător chiar și de actul lui Cain. Istoria îmi e în același timp străină în calitatea ei de obiectivare, de alienare, și apropiată, căci e a mea. În cadrul lumii noastre nu se

poate ieși din contradicția pe care am subliniat-o. Prin natura și misiunea lui, omul este o ființă istorică, legată nu numai de întreaga istorie, ci și de toată viața cosmică. Avem de realizat nu doar propria-ne salvare, pentru a ne servi la rigoare de acest termen, ci salvarea întregii istorii și a întregului univers. Nu trebuie să arunc pe nimeni în infern, pentru a fi astfel sigur că voi ajunge în paradis: ar fi cel mai prost mijloc de a-mi pregăti intrarea acolo. Or, tocmai acest procedeu e cerut adesea în mod imperios de vechile instrucțiuni de viață ascetică și spirituală. Și tocmai din cauza aceasta omul trebuia să fie domesticit de către o istorie ce îi era impusă din exterior și să se arate docil în fața forțelor care o guvernau, fără a participa în vreun fel la ea.

A existat tendința de a se ridica la rangul sacrului mult prea multe componente ale istoriei, iar acest sacral istoric a sfîrșit prin a se grefa pe revelație. Dar, cu toate astea, omenirea nu acceptă istoria și nu participă activ la ea. Contrariul e de o mie de ori mai exact. Or, în istorie, nimic nu trebuie să fie sacralizat, iar orice atitudine de supunere și de ascultare trebuie proscrisă în oricare din componentele ei. Nu! Trebuie să ne interiorizăm istoria și să participăm activ la destinul istoric. Accept istoria nu pentru că sînt parte din ea, ci pentru că ea este parte din mine însumi. Aceasta înseamnă că nu o întîmpin ca un sclav supus, ci ca un om liber. Nu pot nici să accept revelația istorică din exterior, ca reprezentînd pentru mine o autoritate; o accept în calitate de eveniment al vieții spiritului meu, al experienței mele spirituale, al unei simbolici a spiritului, eternă prin sensul pe care îl dobîndește. În

afara unei asemenea revelații istorice, nu există decît o obiectivare avînd doar o semnificație sociologică. Istoria care mi se oferă din afară, în calitate de obiectivare, suferă de un relativism fără leac; totul în ea e relativ; totul e instabil și mișcător; nimic pe ce să mă pot sprijini.

Se dorește cu orice preț ca anumite componente ale istoriei să fie stabile, ferme, sacre. Dar e imposibil să ne menținem pe aceste poziții: critica istorică le denunță în permanență. Sîntem obligați să admitem irupția elementului meta-istoric în istorie și doar această meta-istoricitate este sediul sacrului. Dar elementele meta-istorice intrate în istorie sînt repede supuse obiectivării, și atunci totul redevine relativ și convențional. Și nu ne mai rămîne decît să așteptăm o nouă irupție a meta-istorismului. Acest lucru e legat de latura profetică a vieții religioase.

Nu există istorie sfîntă în sensul literal al termenului. Nu există decît o sfîntă meta-istorie. Dar e greu să stabilim limitele istoriei și ale meta-istoriei. Istorismul nu e fals doar în calitate de concepție științifică și filosofică despre univers, ci și sub formă de credință religioasă. Or, în ciuda acestui fapt, creștinismul e istoric; el e intrarea lui Dumnezeu în istorie, dîndu-i acestuia din urmă sensul desfășurării istoriei; creștinismul e de neconceput în afara istoriei, în timp ce cultele păgîne pot fi concepute; acest fapt e legat de mesianismul creștin. Și totuși, istoria, desfigurează creștinismul pînă la a-l face uneori de nerecunoscut. Realizarea istorică a creștinismului a fost un mare eșec. Avem aici de-a face cu o antinomie fundamentală, imposibil de rezolvat în limitele istoriei.

E perfect steril să moralizezi în abstract asupra istoriei: nu duce la nimic. Istoria nu poate fi nici negată în întregime, așa cum o fac gîndirea hindusă, Schopenhauer și Lev Tolstoi care procedează foarte metodic, nici primită de om în adîncurile ființei lor, interiorizînd-o și străduindu-se să nu se lase contaminat de răul ei. Trebuie să fiu liber de influența universului și, în același timp, să-mi asum răspunderea pentru ceea ce se petrece în univers: nu trebuie să fug de el, pentru a mă refugia în sfera abstracțiunii. Iar aceasta nu e deloc ușor.

Filosofia istoriei are de-a face cu antinomia fundamentală dintre libertate și necesitate, dintre libertatea omului și destinul lui istoric. Istoria apasă asupra omului cu masa ei compactă: această masivitate îl impresionează. Soarta filosofiei istoriei a lui Hegel e demnă de a ne reține atenția. El consideră că sistemul lui este o filosofie a libertății. Este în primul rînd o filosofie a Spiritului și, într-adevăr, Hegel a introdus în conceptul de spirit libertatea, concepută ca definiția esențială a acestuia. Or, în același timp, Hegel nega în fond libertatea. Libertatea era pentru el o necesitate recunoscută, altfel spus, un produs al necesității. S-a ridicat cu hotărîre împotriva concepției libertății la Kant, cel care, dintre toți filosofii, a admis realmente cu mare generozitate libertatea. În concepția lui Hegel, libertatea este a universului și nu a individului. Liber e Spiritul universal, nu omul individual concret care e sacrifi-

cat acestui Spirit universal. Tocmai împotriva acestui lucru a prostestat Bielinski, iar dintr-un punct de vedere mai adînc s-au revoltat la rîndul lor Dostoievski și Kierkegaard. Filosofia marxistă a istoriei a moștenit din plin conceptul hegelian al libertății. Comuniștii ruși n-au făcut decît să vulgarizeze ideile hegeliene. Pentru Hegel, libertatea se realiza în statul prusac. Pentru comuniști, ea se întrupează în statul sovietelor, în colectivitate. Dar atunci persoana umană e total lipsită de libertate. Libertatea e pusă doar în slujba Spiritului universal, întrupat în stat sau în societatea comunistă, această colectivitate-Leviathan.

Idealismul absolut neagă libertatea la fel de radical ca și materialismul dialectic. În rest, dependența marxismului de Hegel este enormă. Dar există o poziție eronată contrară, care trebuie respinsă la fel de hotărît: concepția pur formală, vană, liberală, despre o libertate prea ușoară. În calitatea sa de act creator al omului, libertatea nu acționează nicidecum în gol; ea întîlnește opoziția necesității masive a naturii și a istoriei. Libertatea care ne pare a proveni dintr-o altă lume nu este singura ce acționează în istorie: ea are drept concurentă necesitatea crudă în spatele căreia se poate ascunde o altă libertate, malefică, prost dirijată. Hegel s-a înclinat în fața acestei necesități de fier și a acoperit-o cu vălul filosofiei spiritului. Dar libertatea poate acționa ca reacție față de necesitate. Istoria este tocmai arena luptei dintre libertate și necesitate; ea conține întotdeauna cîte o parte din fiecare dintre ele. Numesc **vidă** o libertate care nu întîmpină nici o rezistență, care este prea ușoară. Ea se călește și se fortifică în rezistența și în lupta ofensivă. În vidul în care nu întîlnește nici o rezistență, ea se descompune. Astfel e libertatea burgheză, egoistă și avară.

Libertatea cere sacrificii și abnegație. Ea este în cel mai mic grad afirmare de sine. Poate fi prost folosită, aservită unor scopuri personale. Se pot consacra apărării ei oameni care posedă cea mai puțină libertate în spirit. Or, numai cei ce recunosc existența spiritului sînt capabili s-o susțină realmente. Materialismul aplicat în mod riguros duce inevitabil nu numai la negarea libertății spiritului, ci a libertății în general. După cum am spus puțin mai sus, idealismul absolut îi poate fi la fel de ostil. Doar filosofia personalistă e capabilă să apere libertatea.

Necesitatea istorică e foarte grea pentru libertatea mea. Dar ea nu trebuie personificată: nu trebuie să vedem în ea fatalitatea. În spatele acestei necesități istorice, devenită atît de masivă și de apăsătoare, se pot ascunde niște acte secrete, din trecut, ale libertății. Asistăm la conflicte permanente între libertăți de ordin diferit. Fără libertate, istoria n-ar exista: o istorie lipsită de libertate s-ar transforma în vîrtej cosmic. În contrast cu timpul cosmic, cel istoric presupune libertatea, dar libertatea acționînd în istorie își are rădăcinile în durata existențială. În spatele istoriei lumii se ascunde o forță metafizică și meta-istorică. De aici rezultă extraordinara complexitate a istoriei. În istorie trebuie să acționez simultan ca spirit liber și creatură istorică, astfel încît sînt constrîns să acționez în contradicție atît cu universul, cît și cu mine însumi. Pericolele mă pîndesc din toate părțile. Libertatea mea nu e

niciodată ușoară, niciodată vidă. Ea trebuie să-și definească în fiecare clipă propriile relații atît cu adevărul, cît și cu realitatea istorică. Căci omul e destinat să străbată calea istoriei.

Dar, pe traseul acestei căi pot apărea perioade cînd Dumnezeu ne părăsește: drumul continuă atunci în întuneric, de-a lungul limitei extreme a Infernului. Or, toate acestea nu sînt decît punere la încercare a forțelor omului și calea lui. În final, lumina va triumfa asupra întunericului. Această victorie definitivă ne rămîne încă ascunsă; ea este obiect al credinței și al speranței. În realitatea noastră empirică, fenomenală, nu vedem nici o victorie obținută de lumină; în istorie nu există triumf al binelui. Trăim într-o epocă pe care am putea s-o caracterizăm în următorii termeni: intrare în noapte. Dar noaptea poate închide în sine lumina cea mai vie. Istoria nu e deloc un proces rațional, în care s-ar elabora triumful progresiv al rațiunii. În ea acționează forțe vulcanice, iraționale, adesea mascate și stăvilite, dar care irup periodic sub formă de războaie și revoluții. Ne străduim să înfrîngem aceste forțe prin raționalizare. Însă acest procedeu nu va avea niciodată succes deplin. Trăim într-o epocă în care întreaga forță irațională a istoriei se manifestă dintr-o dată, în care toate corpurile solide intră în fuziune și care e invadată de haos, în timp ce, simultan, se manifestă o dorință de raționalizare extremă a existenței (în marxism de exemplu). Dar însăși această raționalizare se transformă în formă irațională. Marea experiență înfăptuită de poporul rus revelează tocmai iraționalitatea raționalului.

Aici se află unul din paradoxurile istoriei. Iraționalul nu poate fi definitiv învins de rațional; doar supra-raționalul poate s-o facă. Aceasta explică neputința umanismului rațional în lupta lui împotriva inumanității epocii, împotriva negării omului. De unde, de asemenea, neputința de a apăra drepturile și libertatea raționale, amenințate cu distrugerea de către iraționalismul raționalizat. De unde, totodată, neputința creștinismului, prea raționalizat și prea socializat prin efectul adaptării lui la o ordine socială în descompunere. În mod evident, trebuie să admitem că istoria e un mare eșec. Eșec determinat de conflictul insolubil dintre ea și om. Toate marile mișcări istorice săvîrșite în numele ființei umane au sfîrșit întotdeauna prin a se întoarce împotriva omului, pentru a-l lovi cu cruzime. Și cîte mișcări au avut loc fără a fi depins de om! În istorie, omul a fost mereu sfîșiat de semenii lui, posedați de o putere fatală. Istoria e totodată un eșec deoarece, în cadrul ei, conflictul dintre libertate și necesitate rămîne insolubil, necesitatea e mereu învingătoare. În sfîrșit, istoria este eșec deoarece, în ea, actul creator al omului se obiectivează și, datorită acestui fapt, își pierde căldura, flacăra, se adaptează la nivelul mediu al umanității. Omul este pus în mișcare fără încetare de niște utopii care îi permit soluționarea conflictului pe care îl are cu istoria și eliminarea acelora care opun libertatea necesității și actul creator obiectivării. Și, de fiecare dată, e obligat să-și scadă pretențiile, pierzîndu-și încrederea în aceste utopii pe care se străduia să le realizeze. Din această perspectivă, soarta marxismului, o doctrină foarte puternică, este dintre cele mai caracteristice.

Situația tragică a omului în istorie se perpe-

tuează veșnic și va rămîne inevitabilă atîta timp cît omul se va afla în interiorul istoriei. Aceasta din urmă își păstrează caracterul de putere malefică față de persoana umană, dar e o putere inclusă în om. Istoria poate fi interiorizată de ființa umană și recunoscută de aceasta ca fiind destinul ei propriu. Conștiința faptului că ea este un eșec nu înseamnă defel că e total lipsită de sens, nici că omul trebuie să renunțe la ea și s-o respingă. El trebuie să-și trăiască pînă la capăt destinul în istorie, integrîndu-i un sens și o lumină transcendentă. Hegel și-a încercat puterile în cea mai grandioasă tentativă întreprinsă vreodată de a împăca datoria (în sensul kantian al termenului) și realitatea istorică. Dar antinomia dintre om și istorie, respectiv conflictul dintre ceea ce este și ceea ce trebuie să fie, nu e rezolvat decît în perspectivă escatologică. Semnificația istoriei e transcendentă în raport cu universul fenomenal obiectivat. Istoria nu constituie înflorirea Spiritului, așa cum credea idealismul german absolut, ea e tragică și sfîșiată de contrarii.

Dar problema care ne interesează cel mai mult în acest moment e cea a destinului revelației în istorie. Revelația creștină se petrece în cadrul istoriei, căreia creștinismul îi atribuie un sens particular. Dar limitele autenticității absolute a revelației sînt în corelație cu acest fapt; aici se află sursa relativității ei: temporarul eclipsează eternul. Revelația trebuie să intre în istorie, pentru a permite împlinirea destinului uman. Acest destin e legat de meta-istoric și de transcendent, raportate la istoria însăși. Iar revelația trebuie să se elibereze și să se purifice de ascendentul istoricului sau, mai bine zis, de istorism, de ridicarea relativului la rang de absolut. Pe aceasta se bazează adevărata semnificație a criticii biblice istorice. Este foarte aproape vremea cînd această eliberare și această purificare vor deveni indispensabile pentru existența însăși a unei credințe creștine supusă unor pericole insurmontabile. E aici un semn al sfîrșitului creștinismului istoric și al trecerii la creștinismul escatologic. Această trecere nu va însemna nicidecum apariția unei religii naturaliste, așa cum s-a crezut în secolele numite ale „istoriei moderne“, cînd vremea despre care e vorba nu se apropiase încă, iar omenirea se afla într-o altă etapă, într-un alt „moment“ al dialecticii spiritului. Nu trăim în pragul unei religii naturaliste, ci al unei religii spirituale. Iar această nouă epocă spirituală e precedată de noi forme de ateism, care trebuie avute în vedere ca o dialectică existențială a umanului și a divinului.

CAPITOLUL VI

NOI FORME ALE ATEISMULUI – ATEISM OPTIMIST ȘI ATEISM PESIMIST, DIURN ȘI NOCTURN – UTILITATEA ATEISMULUI PENTRU A ELIMINA SOCIOMORFISMUL SERVIL ȘI IDOLATRIA

Trăim într-o lume total diferită de cea a secolelor XVIII și XIX. Iar ateismul nostru este și el diferit de al lor. Cele două secole care preced secolul XX au asistat la domnia ateismului optimist, diurn, al Luminilor, bazat pe credința în supremația rațiunii. Nu întîmplător folosesc aici cuvîntul „credință", căci a existat în acea epocă o adevărată religie a rațiunii, astăzi zdruncinată. Ateismul actual trebuie calificat drept **nocturn,** pentru că reflectă anxietatea, angoasa, disperarea omului contemporan. Totul a devenit mai radical, totul s-a despuiat și s-a dezgolit. Omul a părăsit regatul median al raționalului. În același timp, ateismul a devenit mai complex și mai rafinat, nu se mai corelează, ca altădată, cu materialismul și cu pozitivismul elementar, cu credința optimistă într-un progres infinit și cu aceeași credință în rolul suveran al rațiunii. Odinioară, această rațiune, devenită conștientă de independența ei, se revolta împotriva lui Dumnezeu. Astăzi, această revoltă e asumată de forța irațională a vieții. Odinioară se spunea: „Universul e bun în sine și se dezvoltă la infinit, deci Dumnezeu nu există și Dumnezeu este inutil". Astăzi declarăm: „Universul este imperfect și absurd; nu există nici un fel de progres: deci Dumnezeu nu există".

Vechiul raționalism e spulberat atît de gîndirea științifică, cît și de gîndirea filosofică contemporană și, lucru mai semnificativ încă, de viața însăși, prin procesele iraționale pe care le cuprinde în ea. Lumea traversează o perioadă de tenebre și se simte părăsită de Dumnezeu, mai mult decît s-a simțit vreodată. Și această stare de părăsire, în care Dumnezeu lasă lumea și omul, devine principalul argument pentru a-l infirma existența. Într-un anume fel, Dumnezeu a părăsit universul, iar vechea doctrină a Providenței nu mai trezește decît indignare și sarcasme. Oamenii cred că nu vor putea ieși din tenebre și din absurd decît prin propriile forțe și, în majoritatea cazurilor, consideră că nu există nici o ieșire.

Orice explicație a suferințelor incomensurabile ale umanității, orice interpretare care tinde să justifice cruzimea nemaipomenită a acestei lumi, triumful răului pe pămînt, prin natura păcătoasă a omului și prin pedeapsa divină, stîrnește o reprobare cît se

poate de legitimă. Într-adevăr, păcatul a existat întotdeauna, iar cei ce au suferit cel mai mult n-au fost niciodată marii păcătoși. Noțiunea de Providență, concepută ca o pedeapsă divină care s-ar abate asupra omului, poate deci provoca nu numai obiecții, ci chiar indignare. Problema teodiceei rămîne nerezolvată. Toate soluțiile ei raționale, pe care cursurile de teologie le conțin din plin, sînt inconsistente. Abandonarea lumii de către Dumnezeu rămîne un fenomen dintre cele mai misterioase. Trebuie să păstrăm în memorie ultimele cuvinte ale lui Hristos pe cruce: „Doamne! Doamne! De ce m-ai părăsit?" Mulțimi nenumărate au repetat și repetă la infinit aceste cuvinte. Rezultă în mod evident că așa-numita Providență se poate exprima în faptul că Dumnezeu abandonează pămîntul, îl părăsește. În mod misterios, soarta universului și a omului se realizează prin abandonul divin, prin plecarea lui Dumnezeu din Cosmos. E vorba de o etapă, de un moment dialectic al procesului teandric. Desigur, nu ne gîndim nicidecum la o dialectică logică, ci la o dialectică existențială.

Putem interpreta acest abandon divin drept o încercare impusă libertății umane. Această încercare se poate înfăptui, de asemenea, prin renunțarea la libertate. Omul renunță foarte ușor la ea. Formele cele mai redutabile ale ateismului nu se manifestă în opoziție militantă și pasionată față de ideea de Dumnezeu sau față de Dumnezeu însuși, ci într-un fel de ateism existențial și practic: ateism ce se exprimă prin indiferența și necroza interioară. Acest tip de ateism e răspîndit într-un mod inconștient tocmai la creștinii din categoria formalistă. Revolta pasionată

și lupta împotriva lui Dumnezeu pot conduce, dimpotrivă, la iluminare și la o conștiință religioasă de un ordin mai înalt. Ateismul însuși poate să devină o purificare și să ne elibereze de conceptele servile cu privire la Dumnezeu, concepte deformate de sociomorfism. Indignarea unor creștini împotriva ateilor, a „necredincioșilor" din categoria militantă e adesea nedreaptă și se dovedește nocivă. Și tocmai concepția denaturată despre Dumnezeu, concepție asumată de acești creștini care duc de fapt o viață străină oricărei prezențe divine, a provocat acest tip de ateism.

Oamenii i-au atribuit neîncetat lui Dumnezeu calitățile cele mai dezastruoase: îngîmfarea, arbitrarul, cruzimea, un gust al puterii. Prin urmare, creștinii n-au nici un motiv să se arate mulțumiți de ei înșiși sau să-i subaprecieze pe cei frămîntați de problema lui Dumnezeu. După cum ar fi cu totul deplasat din partea lor să-l disprețuiască pe Nietzsche. Ateii se pot dovedi a fi mai buni decît cei ce repetă fără încetare: „Doamne, Doamne!" Ateismul își are dialectica lui internă specifică. Mai întîi, Dumnezeu e negat în numele omului, al libertății lui, al activității lui creatoare. Dar ateismul sfîrșește întotdeauna prin a nega însuși omul, în numele a ceva inuman sau supraurnan care s-a substituit divinului. Acest aspect este deosebit de evident în destinul ideilor lui Nietzsche. Întreaga dialectică a umanului se află într-o relație strînsă cu acest aspect. Trecerea de la autoafirmarea omului la negarea sa, și de la negarea lui Dumnezeu la afirmarea unor falși idoli poate îmbrăca la fel de bine forme grosolane cît și rafinate. Dar, întotdeauna, această evoluție înseamnă ruptura legăturii teandrice.

Din punct de vedere psihologic, trebuie să distingem două forme de ateism. Mai întîi, un ateism satisfăcut, optimist, care își găsește expresia în ușurarea resimțită de om la gîndul că nu există Dumnezeu: această formă presupune credința în rațiune, încrederea în forțele omului, credința în caracterul rațional al materiei în sine și în progresul infinit. Pe de altă parte, există un alt tip de ateism, dureros, chinuit, tragic, care constă în a spune: „Dumnezeu a fost asasinat", așa cum făcea Nietzsche. Primul repetă: „Dumnezeu nu există, **slavă Domnului!** În consecință, ne putem organiza aici, pe pămînt, după bunul nostru plac". Celălalt ateism spune, în replică: „Ce tragedie că Dumnezeu a murit! Totul e pierdut, viața nu mai are nici un sens pentru noi".

La fel, poate exista un ateism liniștit, binevoitor, deloc ostil celor ce continuă să creadă în Dumnezeu, după cum există un altul, tumultuos, sinistru și plin de ură. Există, așadar, un ateism al compasiunii, motivat de dragostea pentru bine și dreptate, și un ateism care protestează împotriva binelui însuși, arătîndu-se gata să-i persecute cu cruzime pe cei ce se încăpățînează să creadă în Dumnezeu. Rezultă că, alături de a-teism, poate exista un adevărat anti-teism. Ateismul teoretic nu înseamnă neapărat un război declarat împotriva lui Dumnezeu, dar se poate preschimba într-un astfel de război. Ateismul anarhistului Bakunin creează uneori impresia de a fi o luptă deschisă împotriva lui Dumnezeu, și nu doar expresia unei respingeri teoretice a existenței sale.

Nu trebuie să pierdem niciodată din vedere că ateismul poate fi un protest împotriva reprezentărilor servile și eronate cu privire la Dumnezeu. În acest sens, el merită simpatia noastră. Adesea, negarea existenței divine a fost concepută ca o negare a anumitor idei referitoare la un Dumnezeu care îl aservește pe om: idei ce fac din Dumnezeu stăpînul, iar din om sclavul său. În această optică, Dumnezeu se transformă în negarea demnității umane și a facultății creatoare a omului. În acel moment, lupta împotriva Lui s-a preschimbat în luptă pentru om, justificată oarecum de înspăimîntătoarea deformare datorată proceselor de obiectivare și de socializare a credinței în divin. Oamenii se foloseau de Dumnezeu pentru a justifica răul, minciuna și nedreptatea. Astfel, filosofii contemporani neagă adesea pe Dumnezeu și divinul doar pentru că Dumnezeu le apare sub forma unui existent obiectiv suprapunîndu-se ființei umane și dominînd-o. Dar, în realitate, divinul e indisolubil legat de uman: e aici o semnificație fundamentală a ideii teandrice. Actul creator al omului este, în esență, teandric. Iar demnitatea omului e legată de faptul că în el se reproduce divinul.

Dacă în om nu s-ar afla un element divin ce se ridică deasupra naturii și societății, el ar fi în întregime determinat de acestea și n-ar putea fi considerat drept o ființă liberă și creatoare. Dar elementul care incită cel mai mult la ateism este doctrina tradițională a Providenței, cu contradicțiile ei insurmontabile. Căci tocmai cu ajutorul ideii de Providență au fost explicate răul și pasivitatea omului. Un rol fatal a jucat, în acest domeniu, aplicarea la Dumnezeu și la relațiile lui cu universul, a categoriei filosofice de cauzalitate. Or, Dumnezeu nu poate fi o cauză: el nu cauzează și nu determină nimic. Dacă ținem neapărat la conceptul de Providență, trebuie

să recunoaștem caracterul său tainic și totala sa lipsă de asemănare cu categoriile aplicabile universului fenomenelor. Acțiunea grației e acțiune a libertății divine și nu a necesității divine: ea este o acțiune interioară libertății umane în sine, este revelație divinului în om.

De altfel, e necesar să admitem că nu există ateism perfect consecvent cu sine. Omul e mai degrabă idolatru decît ateu; el nu încetează să accepte o anumită formă de „divin“, chiar atunci cînd îl neagă integral pe Dumnezeu. Acest „divin“ îmbracă forma unei nevoi de nestăpînit. De aici decurge divinizarea diferitelor obiecte: cosmosul, omul și omenirea, societatea, statul, precum și binele abstract, dreptatea sau știința: astfel, omul divinizează rasa, națiunea sau clasa, sfidînd o anumită orînduire socială; în sfîrșit, el poate diviniza doctrina socialistă sau își poate diviniza propriul ateism. Existența divinului și a sacrului e un **a priori** al tuturor judecăților de valoare ale omului și, prin urmare, al tuturor relațiilor lui cu existența. În fond, ateii militanți pot fi, în realitate, oamenii profund religioși. Astfel, marxiștii cei fără de Dumnezeu sînt oameni cu o credință și o pietate robuste, pentru care sacrul și divinul există deși nu vor s-o recunoască. De aceea nici nu există nihiliști integrali: cei ce cred că sînt, nu fac decît să divinizeze nihilismul în sine sau, altfel spus, neantul.

Ateismul propriu-zis este deci mult mai puțin veridic și mai puțin răspîndit decît antiteismul. Teismul a fost răspîndit în forme care au dat naștere la proteste. Această doctrină a fost adesea copleșită de toate viciile sociomorfismului servil și ale idolatriei. Revolta împotriva formelor servile ale adorației

lui Dumnezeu nu înseamnă deloc, la urma urmelor, negarea lui Dumnezeu, deoarece posibilitatea unui alt mod de a-l concepe pe acesta din urmă rămîne deschisă.

Este absolut necesar să înțelegem bine motivele care asigură apariția și difuzarea ateismului, precum și argumentele în favoarea lui.

Ateismul poate avea diferite baze: științifico-pozitiviste, morale, sociale. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o foarte mare parte a „inteligheNției“ europene și rusești se străduia să creadă că știința a demonstrat inexistența lui Dumnezeu și că credința în El e incompatibilă cu existența științei. Trebuie să proclamăm aici sus și tare că o astfel de justificare a ateismului este dintre cel mai naive și mai slabe. Ea e bazată pe convingerea că știința deține o suveranitate absolută nu numai asupra cunoașterii, ci și asupra întregii existențe a omului. A fost momentul în care s-a crezut că știința are puterea să rezolve toate problemele. În secolul XX disciplinele așa-zis pozitive și, în primul rînd, fizica și chimia, au făcut progrese enorme, dar credința că știința în sine ar fi capabilă să dea răspuns la toate a dispărut. Un astronom și fizician remarcabil cum este Eddington* nu se teme să facă următoarea mărturisire referitoare la rezultatele științei: „. . . Ceva necunoscut care realizează ceva ce ne scapă“. Însăși existența materiei, obiect de credință dogmatică pentru vechea știință, versiune legată în mod conștient sau inconștient de materialism, devine acum suspectă. Principiile fundamentale ale științei au deve-

* Arthur Stanley Eddington (1882—1944), astrofizician englez (n. trad.).

nit, de asemenea, problematice. Mai exact, disciplinele științifice care fac astăzi descoperirile cele mai senzaționale se consideră independente de orice teorie filosofică. Or, teza care constă în a afirma că știința a demonstrat inexistența lui Dumnezeu nu-i e proprie științei, ci ține în întregime de domeniul unei teorii filosofice de care e legată tocmai în acest mod. Scientismul nu este așadar știința: este o filosofie prost fundamentată, care presupune o dogmă. Inexistența lui Dumnezeu ține de domeniul lucrurilor invizibile, la fel și existența lui; cu alte cuvinte, ea este un obiect al credinței. Știința autentică, pe deplin conștientă de limitele ei, nu poate spune nimic referitor la Dumnezeu, nici în sens pozitiv, nici în sens negativ; după cum nu poate nici să demonstreze că el există, nici să-i dovedească absența. Existența lui Dumnezeu aparține unei sfere cu totul diferită de cea a științei, aceasta din urmă fiind destinată exclusiv cunoașterii lumii naturale. Argumentația ateismului, legată de științele așa-zis naturale, este la fel de slabă ca și cea care militează în favoarea existenței lui sprijinindu-se pe aceleași științe. Apologetica creștină care respinge atacurile împotriva credinței în Dumnezeu, atacuri inspirate de științele naturale, este astăzi desuetă. De altfel, se poate neglija cu totul orice argumentație bazată pe respectivele științe. Totodată însă, conștiința creștină trebuie să se elibereze complet de orice legătură cu această „cunoaștere a naturii" perimată. Cunoașterea naturii în Biblie e gnoseologia unei omeniri rămasă în stadiul copilăriei, iar la ora actuală e imposibil să i se confere o valoare demnă de a fi luată în considerație. Singurul lucru care are cu adevărat o semnificație importantă este posibilitatea

unui conflict între conștiința creștină și știința istorică.

Cunoașterea istorică poate fi o sursă de dificultăți pentru credința creștină, atunci cînd aceasta din urmă se întemeiează pe fapte istorice. Aceasta e tema atît de arzătoare a criticii bibilice, ce nu poate fi eliminată printr-o simplă ridicare din umeri. În același timp, e una din temele fundamentale ale criticii revelației, căreia îi este în primul rînd consacrată prezenta lucrare. Doar venerarea lui Dumnezeu în Spirit și în Adevăr ne poate ridica deasupra dificultăților legate de aplicarea științei istoriei. Dar această știință istorică își pierde și ea conștiința propriilor limite atunci cînd pretinde, de exemplu, să rezolve „problema lui Iisus". Această problemă e cea a relațiilor dintre istorie și meta-istorie. Meta-istoricul, care nu încetează să se miște și să se manifeste pe verticală și niciodată pe orizontală, nu poate fi perceput de știința istorică decît sub forma orizontală a mișcării istorice. Acest lucru se datorează faptului că respectiva știință nu poate discerne irupția primordială a universului numenal în sînul lumii fenomenelor și nu cercetează decît obiectivarea, eveniment de ordin secund în raport cu primul. Iată de ce, în ciuda valorii ei incontestabile și a devotamentului ei față de cauza căutării adevărului, știința istorică nu poate exprima nimic esențial referitor la revelația lui Dumnezeu în istorie. Teoria numită „mitologică", care pretinde că respinge faptul însuși al existenței lui Iisus, își are latura ei utilă, deoarece demonstrează din plin neputința științei de a rezolva această celebră „problemă a lui Iisus". E imposibil să se scrie o biografie a lui Iisus în sensul propriu

al termenului, iar Evangheliile n-ar putea fi în nici un caz confundate cu un document istoric. Dar aceasta dovedește doar că realitatea acestui Iisus Hristos nu poate fi demonstrată decît prin credința comunității creștine. Și mai dovedește că, în afara acestei comunități, ea nu face decît să îmbrace forma unei realități istorice atît de subtile încît aproape că ne scapă. Nici o necesitate istorică nu determină în mod imperativ credința; aceasta rămîne un act liber. Viața lui Iisus Hristos nu se pretează deloc la obiectivarea istorică; ea rămîne în sfera experienței creștine, experiență nu numai personală, ci și comunitară, în sensul de „sobornost".

Rațiunile morale și sociale care militează în favoarea ateismului sînt mult mai puternice. Singura problemă cu adevărat gravă ce se pune în această privință este cea a teodiceei.

Cum să se împace existența lui Dumnezeu Atotputernicul și Atotbunul cu cea a răului și a suferinței ce domnesc în această lume? Nu doar ateii au ridicat această problemă, în scopuri nelegiuite; au ridicat-o și unii oameni care au crezut în Dumnezeu, începînd cu Marcion și terminînd cu Dostoievski. Marcion, considerat eretic și renegat de către Biserică, s-a dovedit neputincios să rezolve problema pe care a ridicat-o, dar și-a găsit justificarea în însăși angoasa cu totul legitimă pe care o provoca în el. Motivele care l-au inspirat erau de ordin etic; avea un sentiment viu al răului, contrar multor spirite ortodoxe ale timpului său, la care acest sentiment era mai domolit. Poate fi adorat, în calitate de adevărat Dumnezeu, creatorul unei lumi plină de rele și de suferințe? Hristos putea să fie oare Fiul unui asemenea

Dumnezeu? Nu, Dumnezeul adevărat era Dumnezeul invizibil, indepărtat, care n-a creat niciodată o asemenea lume! Iisus este Fiul acestui Dumnezeu invizibil, necunoscut, Dumnezeul cel bun. El a venit în această lume pentru a o izbăvi de rău, el reprezintă Dumnezeul dragostei. Creatorul universului e Dumnezeul cel rău, Dumnezeul răzbunător, Dumnezeul care pedepsește. Acest Dumnezeu e cel ce deține puterea în lumea noastră. Dumnezeul cel bun nu e Dumnezeul dominației; el este doar Dumnezeul Adevărului în Dreptate.

Temele dragi lui Marcion au fost reluate în decursul secolelor de diferitele forme ale gîndirii religioase, pînă la cea a pesimiștilor din secolul al XIX lea inclusiv. Dar, în epocile caracterizate prin lipsa de credință, marcionismul se repetă nu în versiunea lui religioasă, ci sub forma filosofiei antireligioase. Astfel, la ateii secolelor XIX și XX se pot regăsi multe elemente marcioniste. Omul a devenit mai sensibil la rău decît la păcat, iar conștiința păcatului a început s-o eclipseze pe cea a răului; el a devenit totodată mai sensibil la suferință. Din această cauză, el se poate ridica împotriva lui Dumnezeu, în numele compasiunii. Ar vrea să creeze o altă lume, în care să nu mai existe astfel de suferințe. Dar, împins de această nobilă dorință, poate provoca suferințe groaznice, considerîndu-le, desigur, provizorii. Aici se află contradicția morală fundamentală a ateului revoluționar.

Rezultă că ateismul poate avea un caracter pesimist dar, în istoria gîndirii europene, el a îmbrăcat mai ales o formă net optimistă, așa cum s-a întîmplat cu ateismul filosofiei Luminilor în secolul al

XVIII-lea, respectiv cu ateismul Enciclopediștilor d'Holbach, Helvétius etc. Noțiunea nu-i poate fi însă aplicată lui Voltaire, care n-a fost niciodată un ateu, deși Dumnezeul său nu era decît sărmanul zeu al Rațiunii. Ateismul secolului al XVIII-lea a fost mereu în corelație cu această încredere optimistă în rațiune precum și cu o filosofie materialistă. Stare de spirit pe care a moștenit-o secolul al XIX-lea.

Complicitatea dintre raționalism și materialism prezintă o contradicție surprinzătoare. Considerat în sine, materialismul n-ar putea acorda credit rațiunii, deoarece materia este irațională prin definiție. La fel, nu există nici un motiv pentru a lega de materialism credința într-un progres nelimitat. Încrederea în rațiune, precum și credința în progres reprezentau moștenirea secolelor trecute, cînd, oamenii aveau o viziune cu totul diferită despre univers. Ateismul materializant și raționalizant al secolului al XVIII-lea a îmbătrînit și doar marxiștii mai reiau unele din argumentele lui într-o formă complicată, datorată tezelor împrumutate din domeniul socialului. Dar această argumentație aduce mai mult a propagandă decît a gîndire. Ateismul lui Feuerbach, gînditor remarcabil și încă departe de a fi apreciat la justa lui valoare, e de natură mult mai profundă.

Asemenea lui Marx, nici Feuerbach nu poate fi conceput fără Hegel. Misterul teologiei se dezvăluie, pentru el, în antropologie. Antropologismul lui are deci un caracter religios, poartă amprenta de neșters a trecutului teologic al autorului și se pot descoperi în el chiar anumite urme ale vechii mistici germane. Pentru Feuerbach, religia e alienarea, transferul naturii umane în sfera transcendentului care îi este străină. Dumnezeu a fost creat după chipul și asemănarea omului. La ființa umană bogată din punct de vedere material și conștientă de demnitatea ei, această credință dispare. Toate bogățiile îi vor fi redate omului în această lume: nu e nevoie să fie transferate într-o sferă transcendentă. Omul l-a creat el însuși pe Dumnezeu dar, tot după Fuerbach, trebuie să admitem că a fost o creație grandioasă. Întregul sistem al acestui filosof se bazează pe remarcabila noțiune hegeliană de **alienare** care, la autorul ei, semnifica exilul unui Spirit devenit literal străin față de sine; ceea ce înseamnă, cu alte cuvinte, a postula existența acestui Spirit, dar și a nega misterul teandricității, manifestînd astfel o tendință perfect monofizită*. Dar acest postulat face să se nască o primă obiecție: dacă omul renunță la credința lui Dumnezeu, acest lucru trebuie să-i redea în mod automat propria natură superioară alienată? Dacă împărtășim optica materialistă spre care înclina Feuerbach, nu există natură superioară a ființei umane și, în acest caz, nu i se va restitui nici o bogăție! O natură umană de ordin superior presupune prezența unui element divin în om sau, mai exact, a unui element asemănător divinului. Evadarea **Eului** afară din el însuși pentru a se întîlni cu **non-eul**, deschiderea spre **celălalt** care înseamnă dragoste, acea dragoste pe care Feuerbach vroia să-și întemeieze propria religie a umanității nu e, în definitiv, decît o rămășiță a gîndirii creștine. Dar

* „Monofiziții considerau că, dacă Isus Hristos s-a format din «două naturi» (divină și umană), în contopirea celor două naturi nu mai rămîne decît una; așadar «unică e natura Logosului întrupat»" — M. Eliade.

Feuerbach a zeificat nu atît omul cît omenirea, adică „omul generic“; filosofia lui are un caracter antipersonalist. În creștinismul istoric, omul era înjosit; puterea lui creatoare era negată. Aceasta a fost una din rădăcinile principale ale ateismului.

Ateismul marxismului provine de la Feuerbach, de la ideea acestuia cu privire la alienarea naturii umane în religie. Această noțiune de alienare a fost tranferată de Marx la domeniul vieții economice, iar acolo a dobîndit mai multă pertinență decît în domeniul evenimentului religios. Dar marxismul a adăugat argumentației lui Feuerbach elementul social. După Marx, credințele religioase ale umanității sînt inspirate de starea de dependență a omului față de forțele iraționale ale naturii și ale societății, forțe al căror stăpîn nu a putut încă să devină; ele sînt rezultatul lipsei de organizare, al stării de anarhie a societății, precum și al slăbiciunii ființei umane. Credința în Dumnezeu a fost exploatată în favoarea menținerii nedreptății sociale și a negării puterii omului în calitatea lui de agent al propriei dezvoltări. Din această cauză, religia e opium pentru popor. Într-o societate socialistă, unde rațiunea colectivă va sfîrși prin a deveni stăpîna forțelor elementare, credința în Dumnezeu va muri în mod natural, de moarte bună.

Marx și marxiștii au uitat pur și simplu faptul că credința în Dumnezeu și credința într-o lume a Spiritului pot să rezulte dintr-un exces de organizare socială capabil să asfixieze individul. Într-adevăr, marxismul ignoră pur și simplu latura individuală a religiei, căci e cu totul lipsit de psihologie. Dar marxismul, izvorît din filosofia lui Hegel, continuă, în virtutea acestui lucru, să creadă în sensul și în raționalitatea procesului istoric care ar conduce

la societatea perfectă. El continuă să păstreze rămășițe ale unor elemente idealiste; continuă să păstreze o anumită credință în divin. Deși îl neaga pe Dumnezeu, el conține un puternic principiu mesianic. N-a făcut decît să transfere în materie proprietățile Spiritului.

În Rusia sovietică actuală* nu există nici o filosofie de anvergură, căci filosofia e considerată aici drept o sarcină a colectivității. Dar această „sarcină colectivă“ exprimă totuși o idee foarte particulară, puternic legată de negarea absolută a materialismului mecanicist pentru care mișcarea e întotdeauna rezultanta unui impuls exterior. Mișcarea de origine internă, mișcarea automată este antiteza perfectă a acestei noțiuni. Or, acest al doilea postulat implică faptul de a atribui materiei libertate interioară, raționalitate, facultate creatoare. Dacă materiei îi este inerentă o dialectică, aceasta înseamnă că ea aparține unui principiu rațional. Rezultă că, în tentativa de a fi un ateism consecvent cu sine însuși, marxismul eșuează, în sensul negării integrale a oricărui principiu divin sau sacru. Pretenția lui de a fi expresia socialismului științific e bazată în întregime pe o naivitate filosofică. Marxismul conține, desigur, o parte științifică: Marx a fost, ca savant, un economist de prim rang, dar socialismul lui nu e o știință; e o religie, o credință mesianică într-o lume perfectă în devenire, lume încă invizibilă și reprezentînd, din această cauză, un substitut al transcendentului.

Astfel, marxismul se preschimbă într-una din formele divinizării societății. Divinizare care a îm-

* Reamintim faptul că Berdiaev a scris această carte în 1947 (n. trad.).

brăcat deja în diferite etape ale istoriei și alte forme. De exemplu, religia pozitivistă a umanității, formulată de Auguste Comte, reprezintă o zeificare a societății. Auguste Comte a fost și el un „ateu credincios". A vrut chiar să întemeieze o nouă religie. A fost adept al colectivismului, cel puțin tot atît cît și Marx; ca și acesta din urmă, a luptat împotriva individualismului. Sociologul Durkheim ajunge și el să transforme societatea într-o divinitate capabilă să creeze legi logice și morale. Pentru el, credințele religioase ale omenirii nu erau pure iluzii lipsite de orice suport real. Cea mai autentică dintre realități, realitatea socială, s-a manifestat întotdeauna în spatele ecranului credințelor religioase, începînd cu totemismul. Doctrina lui Durkheim se întoarce în felul acesta la o adevărată religie a societății. Dar toate sistemele pe care le-am examinat aparțin formelor vechi ale ateismului sau idolatriei.

O dată cu Nietzsche, apare o formă nouă, mai subtilă. Ateismul său încetează de a mai fi optimist; el nu mai semnifică credința în suveranitatea rațiunii: e un ateism tragic. Impactul lui Nietzsche cu epoca noastră e enorm: el a generat curente multiple, iar influența lui Nietzsche au resimțit-o, mai mult sau mai puțin, toate tendințele actuale ale gîndirii caracterizate printr-un sentiment tragic al existenței. Nietzsche e cel ce a descoperit, împreună cu Dostoievski și Kierkegaard, tragicul lumii europene a secolului al XIX-lea. „Dumnezeu e mort; noi l-am omorît!" declară el și vorbește despre acest lucru ca despre o catastrofă. Nietzsche se simte incapabil să trăiască în absența divinului și a sacrului, iar acest Dumnezeu care a încetat să existe trebuie înlocuit

cu altceva. Supraomul este pentru el manifestarea acestui nou divin, valoarea nouă pe care omul trebuie să se străduiască s-o creeze. Dar Nietzsche disprețuiește omul în sine, omul pur și simplu; nu vede în el decît rușine și abjecție. Uciderea lui Dumnezeu a fost în același timp uciderea omului.

Ateismul lui Nietzsche nu a fost deloc un ateism cu tendință umanistă. Poziția tragică a acestui gînditor se bazează, cum am spus-o deja în altă parte, pe faptul că el a aspirat cu pasiune la sublimul divinului, fiind, convins în același timp de josnicia acestei lumi și de cea a ființei umane. A avut un cult pentru actul creator și, dintre toți filosofii, el a fost cel care a pus problema cu cea mai mare acuitate. A căutat extazul creator și a atins, prin el, triumfător, suferințele ce-i fuseseră destinate. A avut de asemenea un cult pentru suferință și a măsurat valoarea omului după facultatea lui de a o îndura. Dacă l-a negat pe Dumnezeu, n-a făcut-o pentru că ar fi avut în vedere dificultatea de a împăca existența lui cu nedreptatea durerilor acestei lumi. La el nu exista nimic din Marcion. L-a renegat pe Dumnezeul creștin mai degrabă pentru că Dumnezeu aduce consolare și fericire. Creștinismul dă un sens suferinței. Or, Nietzsche nu putea tolera tocmai acest lucru; a-l accepta ar fi însemnat să nege principiul tragicului. Avea nevoie de suferință, nu de consolare.

La Nietzsche persistă o temă creștină; e un om pe care Hristos l-a marcat profund. Creștinismul e mai aproape de acest dușman pasionat de învățătura creștină decît de un Goethe care îl trata pe Hristos cu bunăvoință. Consolarea creștină — ca orice con-

solare, de altfel — se transformă pentru Nietzsche în sursă de durere şi de revoltă. El duce o luptă neîncetată în favoarea unei concepţii tragice asupra existenţei, legată de dionisiac; consolarea pe care o aduce ideea de progres, cea care emană din noţiunea de triumf al raţiunii şi cea care decurge din posibilitatea unei umanităţi fericite i se par inacceptabile, la fel şi consolarea creştină. Totodată, trebuie să mai spunem în mod categoric că Nietzsche nu cunoştea deloc creştinismul şi că îl înţelegea foarte greşit, nevăzînd în el decît versiunea mic-burgheză a epocii. Forma de ateism întru totul nouă, pe care a introdus-o, nu se baza pe conflictul dintre credinţa în Dumnezeu şi necesitatea naturală sau cea descoperită de ştiinţă, ci pe conflictul care-l opune pe Dumnezeu libertăţii şi puterii creatoare a omului. Acest tip de ateism se poate dezvolta, de asemenea, în formele cele mai recente ale marxismului, dar acesta din urmă continuă să-l exprime sub forma unei filosofii naive.

Prin biografie, Dostoievski aparţine în întregime secolului al XIX-lea; nu i-a fost dat nici măcar să-i vadă sfîrşitul. Dar aceasta nu-l împiedică să fie, din punct de vedere filosofic, contemporanul nostru. A presimţit multe lucruri consfinţite mai tîrziu prin apariţia lui Nietzsche, şi multe altele care au precedat triumful marxismului. În fond, toate problemele care-l frămîntă pe omul actual au fost deja puse de Dostoievski. El este precursorul dialecticii formelor noi ale ateismului. A prevăzut instaurarea colectivităţii atee, al său Kirilov l-a anticipat în multe din aforismele lui pe Nietzsche, iar ateismul lui Kirilov e funciar diferit de cel al raţionaliştilor atei. Pentru

Raskolnilov, ca şi pentru Ivan Karamazov, ca şi pentru toţi eroii din „Demonii", problema care prezintă cea mai mare acuitate e problema dureroasă a scopurilor şi a mijloacelor, a justificării suferinţelor ce copleşesc universul. Ateismul personajelor lui Dostoievski este un ateism tragic, ca şi cel al lui Nietzsche.

Nicolai Hartmann a elaborat una din motivaţiile cele mai originale ale ateismului. Ea se bazează în întregime pe argumentaţia lui Kant în favoarea credinţei în Dumnezeu, dar susţine exact contrariul. Kant supusese unei critici dintre cele mai severe toate probele raţionale şi tradiţionale în sprijinul existenţei lui Dumnezeu. El deducea de aici faptul că existenţa lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată, dar că ea se bazează pe un postulat moral. Într-adevăr, în absenţa lui Dumnezeu, întreaga viaţă morală a omului îşi pierde sensul şi se năruie. Rezultă că unica dovadă a existenţei lui Dumnezeu este dovada morală. Or, Nicolai Hartmann susţine contrariul: el pretinde că oferă dovada morală a inexistenţei lui Dumnezeu. În rest, e foarte posibil, admite el, să nu putem dovedi această inexistenţă. Dar, tot după Hartmann, dacă Dumnezeu există, asta înseamnă năruirea întregii vieţi morale a omului deoarece, în acest caz, nu mai există nici responsabilitate, nici acţiune morală, nici creare de valori: totul provine de la Dumnezeu, iar acesta îşi asumă toate responsabilităţile. Orice teleologie obiectivă e în contradicţie cu principiul libertăţii umane; or, omul urmăreşte nişte scopuri pe care singur şi le fixează. E motivul pentru care trebuie să postulăm moral inexistenţa lui Dumnezeu.

După cîte ştim, Hartmann a creat ceva nou în

materie de filosofie: e pentru prima oară cînd o gîndire de acest gen își face apariția. Ea se bazează pe dezacordul dintre principiul existenței lui Dumnezeu și cel al libertății umane. În cel mai rău caz putem admite că Luther apărase deja aceeași teză, dar în scopuri contrare, atunci cînd argumentase cu pasiune în favoarea servituții voinței. În fond însă, postulatul lui Hartmann nu e decît deducție logică — limită a doctrinei tradiționale a Providenței. O demonstrație convingătoare a modului în care poate fi împăcată omniprezența unui Dumnezeu atotputernic cu existența unei libertăți și a unei acțiuni umane n-a fost încă niciodată făcută, și astfel pledoaria lui Hartmann în favoarea ateismului reprezintă una din consecințele extreme ale doctrinei tradiționale ortodoxe referitoare la divinitate. În aceasta rezidă interesul tezei lui. Centrul de gravitate al acestei teze se situează în conflict, în ciocnirea dintre existența divină și libertatea umană, și nu în opoziția dintre această existență și necesitatea naturală sau legile organice.

Trebuie să relevăm încă o formă a ateismului contemporan, cea mai malefică dintre toate: ateismul rasismului și al național-socialismului. Acest ateism e pur și simplu o zeificare a forțelor cosmice, creatoare ale rasei germane alese și ale conducătorului ei, o divinizare a forței elementare a solului și a sîngelui. O astfel de filosofie a universului, total lipsită de motivația genială și de caracterul sistematic al marxismului, poate fi calificată drept naturalism mistic sau materialism mistic. Ea duce la negarea omului, a demnității și a valorii sale, într-un mod încă și mai sigur și mai inevitabil decît marxismul.

Ea reprezintă forma extremă a anti-umanismului. În ea, ateismul se contopește cu inumanul. Faptul că, în ciuda celor de mai sus, această doctrină nu încetează să afirme divinul și chiar să-l invoce pe Dumnezeu, nu trebuie să ne inducă în eroare. Toată această filosofie nu e decît una din expresiile dialecticii ateismului, legată de dialectica umanismului. Dumnezeu e renegat prin divinizarea forțelor cosmice, tot așa cum autoafirmarea omului în sînul unei națiuni și a unei rase, care nu recunosc nimic ce le-ar putea fi superior, duce la negarea omului.

În sfîrșit, o nouă și ultimă întrupare a ateismului s-a manifestat recent în filosofia existențialistă și mai ales la Heidegger și Sartre.

Existențialismul lui Pascal și cel al lui Kierkegaard au, ca și al meu, un caracter religios. Nici Jaspers, puternic legat de Kierkegaard, nu poate fi calificat drept ateu. În gîndirea lui persistă un element transcendent real.

Dar existențialismul lui Heidegger și, mai ales, cel al lui Sartre, poartă o pecete cu totul diferită. Autorul lucrării **Sein und Zeit** a trecut prin școala catolicismului, iar filosofia lui care are pretenția că se poate lipsi de Dumnezeu, conține urme evidente ale teologiei romano-catolice. Astfel, universul lui Heidegger este un univers căzut, deși nu se știe de unde a căzut, din moment ce Heidegger nu admite înălțimea. Omul lui Heidegger nu se dezvăluie decît prin straturile lui inferioare. Și cum toate sistemele universale de acest fel se află în aceeași situație,

întrebarea referitoare la modul în care inferiorul poate genera superiorul rămîne fără răspuns. Lucru pe care materialismul îl afirmă în plină cunoştinţă de cauză: dar Heidegger nu e materialist. El consideră că, în fond, fiinţa e căzută şi încărcată cu vinovăţie prin propria-i structură. Aceasta se reduce la a postula o teologie catolică din care Dumnezeu ar fi absent: filosofie cum nu se poate mai pesimistă, cu mult mai pesimistă decît cea a lui Schopenhauer. Multe din elementele ei reprezintă moştenirea metafizicii pesimiste specific germane; dar, asemenea lui Nietzsche, Heidegger respinge orice consolare, cum ar fi cea a budismului, de exemplu. **Dasein**-ul, termen care înlocuieşte la el omul, creatura umană, subiectul, conştiinţa, este literalmente aruncat într-o lume căzută. Izolat în univers, acest **Dasein** este pradă angoasei (Angst), grijii, finitudinii existenţei lui: altfel spus, morţii. **Dasein**-ul este supus în întregime impersonalului, acelui **das Man** („se") care desemnează existenţa cotidiană, banală, unde nimeni nu gîndeşte şi nu judecă liber, ci doar aşa cum gîndesc şi judecă toţi ceilalţi, adică într-un mod anonim şi impersonal. Dar, în ceea ce-l priveşte, Heidegger a reuşit să se ridice deasupra lui **das Man**, depăşire indispensabilă de altfel pentru a ajunge la cunoaştere. Heidegger respinge existenţa profunzimilor, şi totuşi glasul acestor profunzimi răsună încă în doctrina lui. El a păstrat un anumit grad de ambivalenţă.

Non-existentul, neantul, joacă la el un rol enorm, într-atît încît anumite aspecte ale doctrinei lui Heidegger produc impresia că este o filosofie a neantului. Moartea e cea care are ultimul cuvînt; în

om, nimic nu e infinit, totul e finit, limitat. Dar, aşa cum am spus, Heidegger păstrează cîteva amintiri din vechea mistică germană. De aceea **inexistentul lui** (termen traducîndu-i ideea mult mai exact decît cel de neant) nu e lipsit de o oarecare înrudire cu faimosul **Ungrund** al lui Böhme. Plecînd de la această premisă, „metafizica" lui poate fi concepută foarte bine ca o teologie apofatică cu o puternică amprentă pesimistă. Heidegger nu propovăduieşte ateismul, însă doctrina despre fiindul-existent pe care-l opune fiinţei, existentului în sine („Dasein" und „Sein"), precum şi concepţia lui despre lume rămîn atee, dar e vorba de un ateism de tip nou, neavînd nimic comun cu cel al secolului al XIX-lea.

Contrar lui Heidegger, Sartre se proclamă ateu, pretinzîndu-se chiar cel mai consecvent, cel mai riguros dintre toţi ateii. La începutul voluminosului lui tratat filosofic, el postulează o negaţie absolută a oricărui mister. El consideră că filosofia a ajuns definitiv la constatarea că în spatele lumii fenomenelor (el dă acestui termen nu sensul kantian, ci sensul dat de Husserl) nu există nimic şi că universul se epuizează în fenomenal. Univers care, consideră Sartre, e absurd, lipsit de orice semnificaţie, greţos, în timp ce omul e josnic şi abject. Celebra lui lucrare **Fiinţa şi Neantul** produce o impresie dintre cele mai pesimiste şi înlătură orice speranţă într-o viaţă mai bună: e o filosofie a „neantului".

Dar, în opera lui ulterioară, Sartre a început să se declare optimist şi să cheme pe om la responsabilitate şi la acţiune; i-a atribuit omului o libertate graţie căreia ar fi capabil să-şi creeze o existenţă mai bună, să iasă din abjecţia şi din murdăria pe

care le-a descris în romanele lui. După părerea lui Sartre, această libertate a omului nu constituie natura omului, esența lui, ci **actul** lui, existența, care deține primordialitatea absolută. Astfel, libertatea omului nu-și are rădăcinile în ființă, ci în non-ființă, în neant; ea nu e determinată de nimic.

Idee foarte justă, pe care am dezvoltat-o în repetate rînduri; însă Sartre o leagă de o metafizică eronată. Pentru el, libertatea umană se află într-o relație strînsă cu ateismul. Dumnezeu e dușmanul libertății umane. Sartre se consideră un ateu mai radical, mai sistematic decît marxiștii, care recunosc că procesualitatea istorică are un sens și înțeleg să se ghideze după acest proces. În ciuda materialismului lor, ei cred în triumful rațiunii sociale; optimismul lor e de natură obiectivă. E o moștenire de la filosofia istoriei a lui Hegel. Or, Sartre consideră absurd orice proces istoric, refuză să se ghideze după el și nu înțelege să se bazeze decît pe libertatea omului.

Astfel, și la el, omul se divinizează. Dar **neantul** sartian are un caracter cu totul diferit de cel al lui Heidegger și al lui Hegel. La Jacob Böhme, **Ungrund**-ul e anterior ființei, iar acest **Ungrund** e fecund. O noțiune analoagă se regăsește la Hegel, după care negativul generează devenirea. Or, Sartre își compară neantul cu viermele care roade mărul și-l face să putrezească. Aceasta înseamnă că non-ființa succede ființei și reprezintă descompunerea ei. E motivul pentru care nimic pozitiv nu poate emana din ea. Această filosofie este o filosofie a finitudinii, ea exprimă spiritul unui sfîrșit de epocă și nu pe cel al începutului unei ere noi; în ea se reflectă decadența, precum și traversarea tenebrelor. Evident, libertatea rămîne un principiu idealist, chiar și la Sartre, și ea limitează tenebrele filosofiei lui. Dar libertatea sartriană e goală, lipsită de obiect; ea nu tinde spre nimic, nu se orientează spre nimic. Eroarea lui fundamentală se bazează pe refuzul de a admite că negația presupune afirmația, pozitivul. Aceasta explică imposibilitatea unui ateism sistematic condus și menținut pînă la ultimele lui consecințe. Sartre e un caz tipic pentru formele pe care le îmbracă ateismul contemporan. La el, psihologul fin are întîietate asupra metafizicianului profund. În felul acesta, el păstrează intacte multe trăsături ale intelectualismului francez.

Ateismul are de-a face cu forme de teognoză vechi și compromise. Una din principalele cauze ale renegării lui Dumnezeu trebuie căutată în interpretările raționale ce i se dau și în aplicarea la divin a unor categorii adecvate doar lumii fenomenelor. Atitudini care se reduc la a nega că Dumnezeu e taina ireductibilă la orice explicație prin conceptele raționale împrumutate experienței noastre, ce are drept obiect lumea naturală și socială. În felul acesta, transferăm asupra lui Dumnezeu noțiunile de suveranitate, putere, cauzalitate etc. O astfel de versiune a creștinismului se apropie de forțele cele mai conservatoare ale Islamului. Doar misticii, odinioară, au depășit-o.

Vorbind despre Dumnezeu, nu putem nici măcar spune că el este o ființă, adică o realitate obiec-

tivă. Toate conceptele care i se aplică sînt restrictive și reprezintă o obiectivare exercitată în vederea organizării sociale. Dumnezeu devine atunci obiect: este gîndit ca un obiect și i se aplică tot ce se aplică de obicei lumii obiectelor. În acest domeniu, gîndirea filosofico-religioasă a Indiei se apropie de adevăr mai mult decît cea a Greciei antice și decît cea a Evului Mediu. Dar filosofia hindusă are, la rîndul ei, niște limite: de exemplu, ea ignoră complet teandrismul.

Avem aici un paradox și prima noastră impresie este cea a unei antinomii. Dar orice contradicție poate fi calea ce duce la adevăr. Cînd se săpa odinioară o prăpastie de netrecut între Dumnezeu, om și univers și se stabilea deasupra ei o autoritate transcendentă, i se aplicau lui Dumnezeu niște categorii împrumutate chiar de la acest univers căzut, iar această prăpastie transcendentă însemna în realitate transferarea analogiei raporturilor dintre stăpîn și slugă asupra divinului. Or, o astfel de idee contrastează violent cu ideea creștină a teandrismului, cu încarnarea divinului în uman. Pe de altă parte, noțiunea de Dumnezeu-taină, căreia nu i se aplică nici un raport împrumutat de la lumea căzută, poate semnifica înrudirea interioară profundă care-l leagă pe Dumnezeu de om. Odată acest lucru admis, descoperim că nu-i putem aplica lui Dumnezeu decît ceea ce provine din străfundurile experienței noastre spirituale, experiență a omului transcendental. Adevărata întrupare a umanității divine nu e posibilă decît cu prețul acceptării naturii tainice a divinului, a caracterului său suprarațional; ea rămîne imposibilă dacă se transferă asupra lui Dumnezeu raporturi împrumutate de la lumea căzută. Într-adevăr, numai diferențierea absolută între toate relațiile lui Dumnezeu cu universul și toate relațiile ce guvernează lumea căzută, lumea naturală și socială, face posibilă această afinitate intimă, profundă, a divinului și a umanului.

Teologia tradițională n-a fost niciodată o teologie a Sfîntului Duh. Ea s-a menținut întotdeauna nu numai în limitele celei de a doua Revelații, adică în limitele unui Nou Testament neînțeles în Spirit, ci chiar în limitele Vechiului Testament; ea a rămas adesea la reprezentările lui Dumnezeu, așa cum apar în Vechiul Testament. Din această cauză, taina încarnării n-a fost niciodată bine înțeleasă. Revelația Sfîntului Duh este revelația trinitară. Această revelație rămîne în umbră sau, pentru a fi mai precis, rămîne să vegheze în sînul întregului creștinism istoric. În adîncurile experienței existențiale, care e experiență a Spiritului, Dumnezeu se revelează în apartenența sa la un plan cu desăvîrșire diferit de cel pe care obișnuim să-l considerăm ca fiind realul. Nu ne putem întemeia credința pe ceva străin tainei divine în sine, de exemplu pe ființă și pe noțiunea noastră de ființă. Putem spune că Dumnezeu este realitate, pentru că atribuim termenului de realitate un sens existențial. Putem adăuga că Dumnezeu este Spirit, dar Spiritul nu este **ființa.** Dar, mai ales, nu trebuie să-l evocăm niciodată pe Dumnezeu în conformitate cu optica monoteistă; singur trebuie să existe pentru noi Dumnezeul trinitar și, mai mult chiar, trebuie să ne ferim de a-i concepe taina în spiritul teologiei scolastice; trinitarismul trebuie să însemne doar că admitem în Dumnezeu viața interioară, mișcarea, dinamismul.

Dumnezeu nu este putere, forță ce se manifestă în univers. El locuiește acolo **incognito.** Se ascunde în sînul lumii, lăsîndu-se în același timp întrezărit. Dacă se manifestă, o face în libertatea omului și niciodată în necesitate, nici în constrîngere sau în determinismul cauzal. Dumnezeu nu determină nimic și nu guvernează nimic. Strălucirea a ceea ce numim harul divin nu e altceva decît libertatea omului. Dumnezeu e taina: El e Adevărul Universului; El e Libertatea; El nu e cosmosul în sine, după cum nu e nici puterea care guvernează cosmosul. Totodată, putem spune că Dumnezeu este Libertate și Dragoste, întrucît aceste noțiuni sînt împrumutate din experiența spirituală supremă a omului, și nu din cea a lumii naturale și sociale.

E greu să credem în Dumnezeu fără Hristos, fără Fiul crucificat care a luat asupra lui toate durerile universului. În această lume, Dumnezeu suferă și nu domnește. Cel ce domnește e Prințul acestei lumi. Dar omul a transferat asupra lui Dumnezeu niște concepte legate tocmai de acest prinț. Iar acest transfer devine, în mod fatal, o sursă de ateism. Raportîndu-ne la astfel de reprezentări ale lui Dumnezeu, constatăm că ateismul avea dreptate. Dacă medităm asupra formelor pe care le-a luat la ora actuală, dobîndim convingerea că problema cea mai dificilă rămîne cea a relațiilor dintre credința în Dumnezeu și recunoașterea libertății actului uman creator. Această problemă a fost deja pusă cu toată acuitatea de către Luther. O singură ieșire e posibilă: a admite Adevărul suprem că Dumnezeu și divinul se întrupează nu în dominare, ci în libertatea însăși, în umanitate și nu în autoritate — umanitate ce devine astfel divino-umanitate, teandricitate. Doar cu această condiție Dumnezeu va înceta să fie conceput ca o restricție la adresa libertății și acțiunii omului și se va revela în adevărata sa calitate, cea de condiție indispensabilă a posibilității lor. Dacă Dumnezeu nu există, nu există Dreptate în Adevăr, nu există posibilitatea de a ne ridica deasupra nedreptății și minciunii, inerente naturii și societății; dacă Dumnezeu nu există, omul este pe de-a-ntregul supus acestei societăți și acestei naturi, devenind sclavul necesității sociale și naturale. Credința în Dumnezeu este carta libertăților umane. Fără Dumnezeu, omul cade pradă lumii inferioare. Toate dovezile intelectualiste aduse în sprijinul existenței lui Dumnezeu și care țin numai de sfera gîndirii, sînt lipsite de consistență. Dar o întîlnire interioară, existențială cu Dumnezeu, rămîne posibilă.

CAPITOLUL VII

RUPTURA CU CONCEPȚIA JURIDICĂ A CREȘTINISMULUI ȘI A MÎNTUIRII – ELEMENTUL DIVIN ÎN OM – MÎNTUIRE ȘI ACT CREATOR – MÎNTUIREA PERSONALĂ ȘI TRANSFIGURAREA SOCIETĂȚII ȘI A COSMOSULUI

Încă din epoca îndepărtată a originilor omenirii, credințele religioase au purtat întotdeauna amprenta sentimentului vinovăției omului și a dorinței lui de a-și răscumpăra greșeala.

Omul este o ființă eminamente amenințată și terorizată. Spaima e una din emoțiile umane cele mai primitive, mai originare. Credințele religioase ale omului au reflectat în toate timpurile starea lui de creatură căzută. Iar toate ideile omului referitoare la relațiile cu Dumnezeu luau lesne o formă

de proces, care se desfășura în fața unei instanțe penale, reflectînd astfel conceptele juridice ale timpurilor arhaice. Imaginilor antropomorfice ale Celui Etern le erau atribuite stările afective ale susceptibilității ultragiate, ale mîniei, ale răzbunării. Iar aceste noțiuni au fost moștenite chiar și de teologii foarte raționaliști, care îi refuzau lui Dumnezeu orice natură afectivă, pasională. Astfel, raporturile juridice care guvernau societatea s-au obiectivat în relațiile dintre Dumnezeu și om. Un vocabular obiectivat, sociomorfic, își pune amprenta pînă și asupra Sfintelor Scripturi.

Trebuie să admitem odată pentru totdeauna că toate vechile credințe religioase și toate ideile noastre despre Dumnezeu au exprimat cruzimea inerentă omului. Această cruzime a fost alienată în sfera transcendentă și atribuită divinității. Astfel încît pînă și oamenii ajunși la un nivel de conștiință destul de ridicat s-au resemnat cu această cruzime, pentru că vedeau în implacabil, în redutabil, expresia însăși a transcendenței, în timp ce, în realitate, era vorba de pura imanență. Astfel, chiar și anumite cuvinte din Evanghelie poartă pecetea cruzimii umane: de exemplu, la sfîrșitul parabolelor, cuvintele despre Infern. Numeroase teze teologice, subiect de controversă în epoca patristică și, mai ales, în era scolastică, au un caracter extrem de crud. Fac excepție doar cîțiva teologi din perioada creștină grecească, cum ar fi Origene și Sfîntul Grigore din Nyssa. Cruzimea apare, de asemenea, în epistolele Sfîntului Apostol Petru; excepție fac doar cele ale Sfîntului Evanghelist Ioan.

În concepțiile tradiționale ale teologiei, viața

umană îmbracă forma unui mare proces penal intentat de Dumnezeu unui om criminal. Concepția penalistă a ispășirii nu îi e proprie doar Sfîntului Anselmus din Canterbury și doctrinei catolice oficiale; ea a pătruns adînc în întreg creștinismul. O cruzime funciară impregnează învățătura Sfîntului Augustin, precum și pe cea a Sfîntului Toma din Aquino, gîndirea lui Calvin și cea a altor numeroși teologi. Acești creștini se dovedesc chiar capabili să dezbată cum nu se poate mai serios problema de a ști dacă copiii morți fără a fi fost botezați erau condamnați să ardă pe vecie în infern, împreună cu reprezentanții altor confesiuni creștine decît a lor și cu întreaga umanitate necreștinată! Astăzi ne vine destul de greu să înțelegem o stare sufletească și de spirit capabilă să admită fără a protesta noțiunea de chinuri infernale veșnice și ideea unui sistem de pedepse divine analog cu un implacabil cod penal terestru, acesta din urmă avînd cel puțin avantajul de a nu extinde ispășirea la eternitate. Noțiunea de ispășire eternă devine de altfel inacceptabilă o dată cu intrarea într-o eră mai umană. Dar, așa cum se impune la ora actuală, problema nu se rezumă la o îndulcire a chinurilor, la o reformă, ca în legislația penală terestră; e vorba de a elimina complet din credința și din conștiința religioasă acest element judiciar, această idee de represiune penală. Odinioară, imaginea unei lumi de dincolo plină de cruzime corespundea pe deplin cruzimii ce domnea în planul terestru. Pentru împăratul Justinian nu erau deajuns torturile și chinurile din această viață terestră (cea a altora, fără îndoială!), el vroia ca ele să copleșească omenirea și în viața de apoi! Astfel, convertirea oamenilor întru Domnul nu însemna nicidecum eliberarea lor de cruzimea universului și de groaza pe care le-o inspira, ci transferarea asupra lui Dumnezeu a atributelor redutabile ale lumii. Însăși doctrina nemuririi sufletului dobîndește un caracter represiv și penal. Caracter ce se regăsește și în doctrina teosofică a transmigrației sufletelor; dar, cel puțin, reîncarnarea ignoră noțiunea de Gheenă veșnică.

Teologii au insistat foarte mult asupra faptului că primele atribute ale lui Dumnezeu sînt bunătatea absolută și dragostea; dar, în practică, aceste atribute nu se observau deloc. Dimpotrivă, Dumnezeu continua să apară cu trăsături crude și nemiloase, iar acestea nu erau decît reflectarea răutății și neîndurării oamenilor. Ferocitatea lui Dumnezeu, care l-a revoltat deja pe un Marcion, este în corelație cu o anumită concepție a iertării, legată de noțiunea de natură umană păcătoasă și de doctrina infernului. Prin aceste mijloace se urmărea ca omul să fie ținut în frîu și, mai ales, să fie înfrînate masele umane, să fie menținute în ascultare și supunere. Dar antropomorfismul îmbracă o formă dublă. Există un antropomorfism al credinței în caracterul inuman al lui Dumnezeu, credință demnă de natura umană, după cum există antropomorfism al credinței într-un Dumnezeu uman. Doar cea de-a doua dezvăluie elementul superior inclus în om; e antropomorfismul divin, teandricitatea. Atunci cînd ne gîndim la Dumnezeu și îl judecăm, nu avem dreptul s-o facem decît bazîndu-ne pe punctul de vedere a ceea ce e superior, divin în noi. Chiar și revolta noastră împotriva lui Dumnezeu poate fi acțiunea

lui Dumnezeu manifestîndu-se în forul nostru interior. Umanitatea superioară e manifestarea divinului în om și a omului în Dumnezeu: e taina teandricității, taina cea mai profundă a unui creștinism eliberat de antropomorfismul viciat datorită erorii și structurilor sale sociomorfice. Neomenia omului, care joacă un rol enorm și are influență asupra conștiinței religioase, este expresia a ceea ce e inuman în om. Divinul este partea specific umană din om. Din această cauză, raporturile dintre divin și uman formează o taină inaccesibilă abordărilor raționale. Concepția judiciară a creștinismului a fost o raționalizare cu caracter antropomorfic și sociomorfic a acestei taine. Proces care a pregătit terenul propice pentru a adapta conceptul de Mîntuire — acest centru al creștinismului — la nivelul cel mai de jos al umanității.

Gîndirea religioasă a Indiei reflectă o detașare mult mai pronunțată față de aceste eventualități. Ei îi este întru totul străină interpretarea judiciară a relațiilor dintre Dumnezeu și om. Dar, adesea, pozitivul e în corelație strînsă cu negativul. Conștiința religioasă hindusă are și ea limite, care constau în neputința de a concepe principiul persoanei. Or, teodiceea de inspirație juridică a fost strîns legată de recunoașterea calității de persoană atît la om, cît și la Dumnezeu. Noțiunea de responsabilitate e legată de persoană, la fel și noțiunile de resentiment, furie: atribute ale divinității. Acest lucru se explică pur și simplu prin faptul că o concepție juridică a persoanei a fost preferată interpretării ei spirituale. Ideea însăși de mîntuire implică, în fond, un element juridic și are un caracter exoteric. Evangheliile folosesc de preferință simboluri biologice, însă și cele de inspirație juridică sînt destul de frecvente. Prin aceasta se manifestă insuficiența limbajului uman, inclusiv cel al Sfintelor Scripturi.

Dar campionii unei interpretări judiciare a creștinismului (mai ales în ceea ce privește Mîntuirea) se referă de obicei la Sfîntul Pavel. Într-adevăr, acest apostol a creat doctrina Mîntuirii, noțiune care nu se găsește sub această formă în Evanghelia propriu-zisă. Și tot el a corelat-o cu conceptele de ispășire, de justificare etc. Această terminologie e deja convențională și dovedește nu numai limitele limbajului, ci și pe cele ale conștiinței înseși, conștiință pe care teologii Bisericii, precum Origene sau Sfîntul Grigore din Nyssa, au ridicat-o la un nivel superior. În timpul perioadei apostolice, Sfîntul Ioan Evanghelistul a făcut dovada unei conștiințe superioare, independent de problema dacă el a fost realmente autorul textelor ce-i sînt atribuite. *Cartea Apocalipsei* deja a fost compusă într-un spirit cu totul diferit.

Elementul judiciar din creștinism provine, pe de o parte, din legislația ebraică și, pe de altă parte, din dreptul roman. În acest domeniu, conștiința filosofico-religioasă a Indiei atinge un nivel superior. Concepția judiciară a religiei creștine duce în mod necesar la afirmarea unui fel de egoism transcendent. Interpretarea Mîntuirii în termeni de lege nu se ridică deasupra acestui egoism. Chiar și din punct de vedere al vocabularului, al etimologiei, „mîntuire“ se leagă de ispășire, răscumpărare și, în consecință, de noțiunea de achitare a unei datorii față de Creator. Dar nu e decît o formă grosolană de sociomorfism. Mîntuirea în Spirit nu poate fi înțe-

lează decît ca dobîndire a perfecțiunii, ca **theosis***, ca reintegrare a omului în asemănarea divină. Ideea însăși de justificare generează rezultate îndoielnice și poate duce la o adevărată degenerare a creștinismului. E greu să înțelegem de ce avea Dumnezeu nevoie de o justificare a omului, care să nu poată fi decît rezultatul unui proces penal, și de ce trebuia să primească o răscumpărare. În realitate, e vorba de un sens mult mai profund: Dumnezeu are nevoie de o transformare a omului, de transfigurarea lui, de răspunsul creator al omului la chemarea Divinității.

Trebuie să declarăm aici că, spre cinstea ei, gîndirea filosofică rusă de orientare religioasă s-a opus fățiș, încă de la începuturile ei, concepției judiciare a creștinismului și ideii ispășirii. Ea n-a considerat niciodată venirea lui Hristos în sensul unei iertări a păcatului, nici în cel al unei ispășiri, ci drept o continuare a Creației, o manifestare a Noului Adam. De aici decurge o concepție total diferită asupra creștinismului, iar ideea teandricității e strîns legată de ea. Vedem această nouă interpretare la Nesmelov, la Vladimir Soloviov și, pînă la un punct, la părintele Serghei Bulgakov. Dar acești gînditori au omis să deducă din ea toate consecințele posibile.

Omul deține în el un element divin. Iar harul, dacă nu-l vom mai interpreta juridic și nu-l vom lega de conceptul de autoritate, nu e altceva decît

* Berdiaev însuși explică în continuare sensul conceptului de **theosis**. În concepția lui Berdiaev, **theosis** în sens de „glorificare", „divinizare", este antonimul termenului profan de **apoteoză** — ridicarea la rang de divinitate a Cezarilor reificare a divinului, idolatrie (n. trad.).

revelația acestui element divin din om, trezirea divinului în om. Omul transcendent acționează în omul empiric; omul ceresc, omul etern se manifestă sub înfățișarea omului terestru, rob al duratei. Raporturile noastre cu Dumnezeu nu au un caracter juridic decît în ochii omului empiric, terestru, închis în limitele lui. Antropologia autentică, antropologia profunzimilor, constă în descoperirea cristologiei omului. Îmi amintesc că am scris deja despre aceasta, cu mult timp în urmă, în lucrarea mea **Sensul creației***. Dumnezeu așteaptă de la om nu o supunere de rob, nici ascultare, nici teama de Judecată divină, ci acte creatoare libere. Or, acest adevăr rămîne ascuns, așteptîndu-și clipa. Revelația sa nu poate fi numai divină: ea n-ar putea fi decît divino-umană, teandrică, omului revenindu-i un rol creator activ. Cînd ea se va produce, conștiința falsă și umilitoare a păcatului va fi în sfîrșit depășită, ceea ce nu înseamnă că va fi distrusă, ci doar că se va lumina de adevărata lumină. Păcatul nu constă în nesupunerea la poruncile divine, ci în servilitate, în pierderea libertății, în supunerea față de o lume inferioară, altfel spus, în ruperea alianței teandrice. E cea mai teribilă dintre încercările impuse libertății umane.

Creștinismul istoric nu a ajuns încă să fie cu adevărat conștient de demnitatea supremă a omului. Umanismul a fost conștient, dar nu în sensul cel bun: el vedea demnitatea supremă în ruperea legăturii teandrice și în negarea faptului că omul e făcut după

* Vezi **Smysl tvrcestva. Opyt opravdavija celoveka** („Sensul Creației. Încercare de justificare a omului"), 1916.

chipul și asemănarea lui Dumnezeu, că el e reflectarea unui univers superior. Tocmai din această cauză umanismul poate duce, prin propria-i dialectică, la negarea omului, la degradarea imaginii lui, din moment ce imaginea omului este în același timp cea a lui Dumnezeu. Aici se află tragedia omului, tragedie pe care trebuie s-o trăiască pînă la capăt, în sînul libertății. Jertfa eucharistică trebuie să fie complet curățată de vestigiile concepeni ei judiciare. E vorba de sacrificiul voluntar al lui Dumnezeu în persoană, al omului și al lumii întregi, înfăptuit în vederea eliberării de suferințe și mizerii. Mobilul său de bază este mila.

Problema predestinării a fost o problemă centrală pentru întreaga gîndire creștină, pentru protestanți mai mult chiar decît pentru catolici. Toate controversele creștinismului din Occident au pus-o în centrul lor: a fost celebra temă a libertății și a harului. Sfîntul Augustin a exercitat o influență copleșitoare asupra gîndirii creștine a Occidentului, atît asupra celei catolice, cît și asupra celei protestante. Tema libertății și a harului s-a transformat la el în tema predestinării. În doctrina lui Calvin, această idee și-a găsit expresia cea mai înverșunată, provocînd revolta conștiinței.

Această problemă n-a jucat niciodată un rol atît de mare pentru ortodoxism, pentru gîndirea creștină din Orient. Predestinarea nu-i interesa aproape deloc pe părinții Bisericii grecești; la fel au stat lucrurile și cu gîndirea creștină rusă. Iar acest fapt

este cum nu se poate mai caracteristic. Într-adevăr, ideea de predestinare este indisolubil legată de interpretarea juridică sau, mai exact, judiciară a creștinismului și își pierde întreaga valoare dacă e concepută în mod diferit. Predestinarea e pre-determinarea la mîntuire sau la condamnare, la pierzanie. Dar mîntuirea și pieirea reprezintă, în acest caz, rezultatul unei judecăți, o sentință pronunțată de la bun început și pentru eternitate de către Dumnezeu. Or, aici este vorba de o sentință nedreaptă, pentru că e pronunțată într-un proces penal intentat **înainte** chiar de introducerea cauzei, adică înaintea comiterii delictului! Aceasta înseamnă nu numai că pieirea care sancționează delictul este obiect al predestinării, dar și că delictul în sine e predestinat. Dacă raționamentul e împins pînă la ultimele lui consecințe, venirea lui Hristos Mîntuitorul nu ia forma îndreptățirii și mîntuirii păcătosului, ci pe cea a împietririi și a pieirii sale, mai iremediabile încă. Astfel, creștinismul se înfățișează ca o capcană deoarece, dacă admitem această teză, responsabilitatea celor ce au primit taina botezului intrînd în sînul creștinismului crește în proporții nemaiauzite și li se va pretinde ceea ce nu va fi niciodată cerut celor rămași în afară. Astfel, putem interpreta anumite cuvinte ale Sfîntului Pavel drept enunțarea unui pericol mai mare pentru creștini decît pentru cei ce nu sînt creștini.

La urma urmei, tot acest discurs nu e decît o sperietoare și o sistematizare metodică a terorismului. Doctrina predestinării e expresia stării de teroare și de umilință a omului. Nu putem decît să ne mirăm de ușurința cu care conștiința umană poate

accepta fără a crîcni monstruoasa doctrină a lui Calvin despre predestinare. Această doctrină poate fi regăsită și la mulți alți gînditori creștini occidentali, dar sub o formă mai atenuată. Adevăratul merit al lui Calvin e de a fi împins această idee pînă la absurd, de a fi operat o adevărată „reductio ad absurdum" a noțiunii ce ne preocupă. Dar trebuie să adăugăm că ideea de predestinare pîndește întreaga doctrină care afirmă că Dumnezeu l-a dăruit pe om cu libertatea, știind dinainte că libertatea aceasta îl poate duce la pieire. A admite un liber arbitru mai mare decît cel pe care ni-l acorda Calvin și chiar Sfîntul Augustin, nu constituie nicidecum o ușurare. Din moment ce generează păcatul, liberul arbitru produce impresia că ar fi o capcană ce duce direct în fața judecătorului, la condamnare și la ispășirea pedepsei; în definitiv, întreaga doctrină a predestinării derivă dintr-un spirit pedagogico-criminalist. Rezultatul actelor liberului arbitru care, la rîndul său — dacă ar fi să ducem pînă la capăt raționamentul partizanilor acestei teze — provine din Dumnezeu și nu din om, a fost deci prevăzut de Dumnezeu în și pentru eternitate: deci este și el predestinat!

Predestinarea e, prin urmare, concluzia extremă ce se deduce din doctrina versiunii tradițional-ortodoxe a teologiei. Nu ne putem elibera de ea decît cu condiția de a admite noțiunea de libertate increată. Nu putem decît să ne manifestăm uimirea față de faptul că conștiința umană s-a arătat capabilă să se obișnuiască cu ideea predestinării. Totuși, această idee a fost acceptată de conștiința unor oameni adesea remarcabili, profund credincioși. Ei au extras din ea chiar și posibilitatea unei activități mai intense. Prin această activitate s-au străduit să descopere indiciile prin care Dumnezeu îi alege și-i adoptă. Fac aici aluzie la calviniștii de orientare ortodoxă. Dar corelarea doctrinei predestinării cu concepția judiciară a creștinismului nu poate fi contestată. Dacă se respinge integral această ultimă noțiune, predestinarea nu-și mai găsește loc nicăieri și își pierde orice semnificație.

Predestinarea este o judecată monstruos de nedreaptă, arbitrară, despotică, însă ea rămîne o judecată. Or, am văzut că putem considera mîntuirea drept dobîndire a unei perfecțiuni identică cu cea a lui Dumnezeu, drept mișcare ascendentă îndreptată spre totalitate, spre plenitudine. Deoarece nu există proces penal, ci doar o luptă pentru plenitudine și **theosis**, pentru identificare cu Dumnezeu (în sensul pur etimologic al cuvîntului), nu poate exista nici ameliorare, nici înrăutățire, în sensul pronunțării unei sentințe la terminarea unui proces: devin totodată imposibile și acele capcane care îngreunează într-o măsură atît de mare povara omului. Dacă noțiunea de judecată dispare, mîntuirea e pur și simplu revelația, în om, a principiului său divin, e întărirea legăturii teandrice.

Omul trece printr-o încercare. Libertatea lui nu înseamnă responsabilitate în fața unui tribunal, ci puterea lui creatoare grație căreia răspunde la apelul lansat de Dumnezeu. Această conștiință eliberează omul de vechea-i spaimă, pe care s-a dorit odinioară să se întemeieze întreaga viață religioasă. A-l adora pe Dumnezeu în Adevăr și în Spirit înseamnă deja a depăși această spaimă. Misticii autentici s-au ridicat la un astfel de nivel. Ideea predesti-

nării este o rămășiță a vechii credințe pline de superstiții, o transformare a ideii antice de destin. Protestanții secolului nostru — chiar și adepții lui Barth — nu mai împărtășesc vechea doctrină a predestinării, fapt ce reprezintă, incontestabil, un progres. Dar trebuie să mergem încă și mai departe și să respingem definitiv noțiunea judiciară a creștinismului. Gîndirea filosofiei religioase ruse se angajase deja pe această cale. Crucea, Calvarul, sacrificiul nu implica această noțiune penalistă; ele sînt pasibile de o interpretare spirituală care le face să apară drept instrumente ce ne eliberează calea spre înălțimi, conferind sens atît acceptării suferințelor din această lume pentru a le învinge mai bine, cît și uniunii comunitare cu orice creatură aflată în suferință — comunitate avînd aici sensul de **sobornost.**

Conștiința divinului a fost strivită între aceste două tendințe opuse și raționamentele existențiale specifice care se dezvoltau în fiecare dintre ele: cea postulîndu-l pe Dumnezeu fără om și cea a omului fără Dumnezeu. Și una și cealaltă din aceste două tendințe semnificase aceeași necunoaștere a adevărului referitor la teandrism și la umanitatea lui Dumnezeu. Ideea de Dumnezeu a suferit o deformare, deoarece a fost afirmată fără om și împotriva omului, în totală contradicție cu dogma promulgată de conciliul din Chalcedonia* și care a rămas literă moartă, așa cum s-a întîmplat de altfel cu toate dogmele abstracte ce raționalizau taina. Noua conștiință creștină — a cărei apariție e necesară dacă creștinismul vrea

* **Conciliul din Calcedonia** (anul 451) condamnă monofizismul (n. trad.).

să scape de condamnarea lui la moarte — va înțelege în alt mod relațiile dintre divin și uman. Transcendența lui Dumnezeu va dobîndi atunci un sens cu totul diferit. Concepția teologică tradițională despre transcendență nu e altceva decît obiectivare, și din această cauză ea a fost o sursă de robie. Dar transcendența poate avea un sens diferit, existențial; ea poate semnifica depășirea, **trans-cendența** în sens etimologic a frontierelor umanului. De altfel, dialectica existențială constă în aceea că transcendența, trecerea la divin, înseamnă în același timp dobîndirea umanității supreme, totale. **Theosis**-ul, identificarea cu Dumnezeu nu vrea să însemne nici diminuarea, nici stingerea umanului, ci dobîndirea unui maximum de umanitate.

Ideile de mai sus nu și-au găsit expresia în îndreptarele și manualele tradiționale ale vieții spirituale. Aceste lucrări au recomandat mereu abandonarea completă a ceea ce e uman, adică nu numai renunțarea la ceea ce e rău în om, ci la tot ce e uman, pentru a permite divinului să-i invadeze întreaga ființă. Aceasta dovedește existența unei tendințe monofizite nemărturisită, care corespunde stării de inferioritate în care era ținut omul. E reflectarea poziției umilitoare a unei ființe adusă în fața unui tribunal și așteptînd un verdict sever. O astfel de mentalitate făcea dificilă justificarea actului uman creator, iar vocația creatoare a omului n-a fost niciodată justificată de conștiința creștină tradițională. În desfășurarea istoriei Europei creștine, creația omului și-a găsit justificarea în afara conștiinței religioase și, în final, împotriva ei. De acest fapt se leagă tragedia internă a umanismului. E o

problemă care aparține unei sfere mai profunde decît cea unde e situată în mod obișnuit; nu e vorba de a justifica efortul creator al omului în domeniul culturii, al științei, al artelor, nici în cel al vieții sociale, așa cum s-a crezut începînd din epoca Renașterii. După o perioadă de opoziție față de orice creație, catolicii s-au arătat dispuși să aprobe actul creator cultural al omului. Au avut chiar amabilitatea să se proclame moștenitorii umanismului antic. Dar acest lucru n-a adus nici o schimbare în sînul conștiinței religioase; omul nu s-a eliberat de umilința lui religioasă, nici de frică.

Adevărata problemă o constituie cea a sensului religios al actului creator al omului, al creației pe care Dumnezeu o aștepta de la om pentru a îmbogăți viața divină însăși. E ceea ce poate fi calificat drept idee gnostică a actului creator; ea constituie tema principală a întregii mele existențe, precum și a gîndirii mele, începînd cu cartea mea **Sensul creației.** Idee prin excelență esoterică, în sensul că ea nu este revelație a lui Dumnezeu, ci învăluire în taină: este ceea ce Dumnezeu nu-i revelează omului direct, ci speră să fie revelat de omul însuși. Pentru conștiința creștină e o revelație nouă, de către om, a omului însuși, a cosmosului și a tainei Creației divine. Revelație ce semnifică ruptura definitivă cu orice accepțiune juridică a creștinismului și a religiei în general. Dar aceasta înseamnă în același timp sfîrșitul unui creștinism conceput ca o religie a mîntuirii personale, noțiune care se exprimă tocmai prin conceptul ei judiciar. Și, într-adevăr, Evanghelia era Buna-vestire a nașterii Împărăției, vestire care reprezintă aproape tot conținutul efectiv al Evangheliei. Împărăția lui Dumnezeu nu e mîntuirea personală; este transfigurarea societății și a cosmosului. Se pretinde adesea că pentru mîntuirea personală, pentru viața veșnică, actul creator al omului e cu totul inutil. Și, în fond, e foarte adevărat. Dar acest act e necesar Împărăției lui Dumnezeu, plenitudinii vieții în sînul acestei Împărății. Iar tot ce e mare în creație va intra în această Împărăție.

Insistența excesivă cu care anumiți teologi s-au aplecat asupra problemei mîntuirii personale a constituit sursa tendințelor reacționare ale creștinismului și a servit drept justificare răului imanent. Tot din această cauză, creștinismul și-a pierdut aripile. Întreaga lui latură profetică și mesianică a fost sufocată și a generat suspiciune. Creștinismul e religia transfigurării sociale și cosmice, precum și a învierii, lucruri pe care versiunea oficială a creștinismului le uită aproape complet. Acest creștinism oficial este întors aproape în întregime spre trecut și face să piară, ca o flacără ce se stinge, ceea ce era viu în credința creștină. Pentru ca să continue să trăiască o viață creatoare, această credință trebuie orientată de acum înainte spre viitor, spre lumina care emana din ceea ce se afla în devenire. Aici va fi ruptura definitivă cu concepția judiciară a vieții religioase, cu spaimele și coșmarurile sale.

O ultimă întrebare rămîne fără răspuns: problema Judecății de apoi. Poate creștinismul renunța la așteptarea acestei judecăți? După părerea mea, problema nu constă în a renunța la ceea ce e etern în această idee a Judecății de apoi. Dacă ne limităm la vocabular, termenul are un caracter pur juridic. În această lumină, Judecata de apoi se înfățișează ca

sfîrşitul procesului penal şi al aşteptării sentinţei definitive. Or, e vorba aici de o terminologie exoterică şi care nu pătrunde pînă în adîncul tainei. Dacă scrutăm mai adînc, Judecata e aşteptarea zilei triumfului justiţiei divine şi a victoriei definitive asupra tuturor nedreptăţilor. Fiecare om cunoaşte, în forul lui interior, judecata conştiinţei; dar, în această alternativă, cuvîntul „judecată" n-are deloc caracterul de împrumut din vocabularul dreptului penal. Revenim o dată mai mult la problema caracterului limitat şi convenţional al limbajului uman, profund impregnat de sociomorfism. Dar omul trebuie să se ridice, din punct de vedere spiritual, deasupra acestei limitări. Iar misticii au făcut-o. Judecata de apoi, care există atît în viaţa individuală a oamenilor cît şi în cea a universului, este, într-un fel, denunţarea implicită a nedreptăţii şi a minciunii, însă această punere sub acuzare imanentă se face prin intervenţia justiţiei transcendente, care domină peste tot ce nu e decît uman. Dumnezeu nu va „judeca" niciodată universul şi omenirea; dar orbitoarea lumină divină transgresează omul şi universul. Iar în ziua împărăţiei, această iradiere nu va mai fi simpla lumină, ci foc calcinant şi purificator. În această flacără purificatoare trebuie să ardă răul, şi nicidecum fiinţele vii. Purificarea va duce la transformarea universului, la transfigurarea lui spre noile ceruri şi spre noul pămînt. Omul se îndreaptă spre acest destin prin tenebre şi suferinţe. Partea de adevăr inclusă în ideea exoterică şi coşmarescă a predestinării constă doar în aceea că omul trebuie să-şi trăiască pînă la capăt destinul, care nu e decît o cale, un itinerar.

CAPITOLUL VIII

PARADOXUL RĂULUI – ETICA INFERNULUI ŞI A ANTI-INFERNULUI – REÎNCARNARE ŞI TRANSFIGURARE

Astăzi, pînă şi cei mai ortodocşi dintre ecleziaştii de toate confesiunile preferă să vorbească cît mai puţin posibil despre chinurile veşnice din infern. Este un lucru cum nu se poate mai caracteristic. Biserica catolică, ea care, odinioară, îşi înspăimînta enoriaşii cu ameninţarea infernului pentru a le ţine mai bine sufletele în obedienţă, le recomandă acum slujitorilor ei discreţie în această privinţă. Dacă odinioară teama de infern menţinea oamenii în sînul Bisericii, astăzi această sperietoare îi împiedică mai degrabă să intre în ea. Se poate evalua gradul de dezvoltare al conştiinţei morale a unui om după atitudinea lui faţă de Gheena veşnică. Această idee

este unul din principalele obstacole în calea convertirii la creștinism a unei lumi care s-a decreștinizat. Omenirea preferă să nu se lase pătrunsă de credințe religioase ce conțin amenințarea... unei condamnări la muncă silnică pe vecie! Infernul terestru îi este suficient și nu simte nevoia de a-l proiecta în lumea de apoi. Cea mai mare parte a creștinilor contemporani, cărora conștiința religioasă a evului mediu le este de acum străină, preferă să nu se mai gîndească la asta. Și totuși, va trebui să ne oprim la această problemă!

Ideea chinurilor veșnice din infern este una din creațiile cele mai atroce ale unei imaginații umane terorizate și morbide. Se simte aici supraviețuirea unor străvechi instincte sadice și masochiste care, în rest, au jucat un rol important în viața religioasă. O religie a spiritului trebuie să se purifice complet de astfel de elemente.

Și poate lucrul cel mai revoltător în toate astea e faptul că ideea de infern a fost legată de spiritul de dreptate derivat din instinctul de răzbunare. Îl vedem la Sfîntul Augustin, la Sfîntul Grigore cel Mare, la Sfîntul Toma din Aquino și chiar la Calvin, deși noțiunile de drept și de nedrept au jucat la acesta din urmă un rol mai mic. Toate aceste idei nu reprezintă decît expresia-limită a concepției judiciare a creștinismului. Mai mult, spiritul de dreptate al Judecătorului Suprem ne apare, în lumina sentințelor ce i se atribuie, inferior celui, foarte terestru, care animă dezbaterile unui tribunal obișnuit. E Dumnezeul Atotputernic și Atotbun, Dumnezeul care a creat totul el însuși, inclusiv libertatea umană, care a prevăzut totul și, în consecință, a predeterminat totul, pronunțînd totodată o condamnare la infern pe veșnicie; această condamnare **ad aeternum** sancționează actele unei ființe slabe, limitate, muritoare într-un termen scurt și care, încă înainte de a se naște, e așezată cu trup și suflet în mîinile Domnului! Nu e nimic aici care să poată aminti, fie și de departe, noțiunea de justiție umană, fără a mai vorbi de adevărata justiție divină. Sfîntul Augustin credea chiar că toți oamenii, fără excepție, merită pe bună dreptate pedepsele infernale, dar că Judecătorul Suprem îi scutește pe unii de această soartă meritată și le acordă harul lui mîntuitor sau, cu alte cuvinte, îi predestinează mîntuirii. Într-adevăr, e greu de imaginat ceva mai monstruos!

Apărătorii îndîrjiți ai Gheenei susțin, în general, că oamenii înșiși sînt cei ce se predestinează infernului în virtutea libertății lor și că Dumnezeu nu poate introduce pe cineva cu forța în Paradisul lui, deoarece El își poate spune cu tristețe că nu te poți face iubit împotriva voinței celuilalt. Deși în această ultimă ipoteză nu e vorba de justiție, nu e mai puțin adevărat că avem de-a face aici cu un transfer către viața divină al relațiilor ce guvernează viața terestră, respectiv cu o raționalizare a ceea ce e complet irațional; or, o astfel de raționalizare pare intolerabilă nu rațiunii, care e capabilă să suporte încă și mai multe, ci simțului moral care este acțiunea, în om, a principiului divin autentic. O apărare a infernului care recurge la argumentul liberului arbitru nu face decît să împingă problema centrală pe un plan secund fără a o rezolva, din moment ce însăși noțiunea de liber arbitru e împrumutată din dreptul penal și nu poate fi aplicată tainei divine, de care ne ocupăm în acest moment.

Trebuie neapărat să înţelegem că ideea de infern privează de sens viaţa spirituală a omului, căci o aşază sub semnul spaimei. Întreaga noastră viaţă se petrece atunci într-o teamă perpetuă. Omul terorizat e gata să facă orice, pentru a scăpa de chinurile Gheenei. Acest lucru îi răpeşte vieţii spirituale orice demnitate. E evident că ideea de infern, care se explică prin mobiluri psihologice, avea mai ales o semnificaţie de ordin pedagogico-sociologic şi de ordin politic, la fel de crudă ca şi legislaţia penală terestră a epocii. Este meritul Părintelui Serghei Bulgakov de a se fi ridicat cu hotărîre, în cel de al treilea volum al sistemului de teologie dogmatică, împotriva ideii de infern veşnic. Prin aceasta el exprima tradiţia gîndirii filosofice religioase ruse, geniul rusesc pur*. Gheena veşnică înseamnă pentru el un eşec al lui Dumnezeu, înfrîngerea lui Dumnezeu de către puterile întunericului. Cu mulţi ani în urmă, am exprimat, la rîndul meu, ideea că „eternitatea" chinurilor nu vrea să însemne durata lor nelimitată în timp, ci intensitatea experienţei dureroase trăite în fracţiunea dată a timpului. Pentru Părintele Bulgakov, răul nu are adîncime, el se epuizează şi se distruge oarecum automat. De altfel, după părerea lui, ideea de infern este inadmisibilă pentru conştiinţă. Aş adăuga că ea este inacceptabilă nu pentru omul empiric, ci pentru omul transcendental. Şi aş mai adăuga că noi cunoaştem prea bine infernul, prin experienţa noastră cotidiană, dar că credinţa religioasă constă tocmai în convingerea că infernul

* Adaug faptul că nu împărtăşesc deloc multe alte idei ale Părintelui S. Bulgakov (n. aut.).

acesta nu e veşnic. Credinţa în infern este în realitate necredinţa, este mai degrabă credinţa în diavol decît în Dumnezeu. Gheena este o noţiune exoterică.

Partizanii infernului se referă în general la anumite texte din Evanghelie, pe care le consideră a fi argumentul cel mai puternic în favoarea lor. Or, e vorba din nou aici pur şi simplu de problema limbajului Evangheliilor şi, în fond, de problema autenticităţii textelor din Sfintele Scripturi. Acest limbaj e un limbaj relativ, adaptat mediului în care trăia şi predica Isus, conceptelor tradiţionale şi religioase legate de acest mediu. Parabolele, care sînt cele mai importante dintre toate celelalte pasaje din punctul de vedere al subiectului nostru, sînt exprimate în întregime în limbajul şi conceptele mediului evreiesc al momentului dat. Aceasta merge atît de departe, încît ele presupun chiar existenţa unei orînduiri sociale complet dispărută astăzi. Astfel, în Evanghelii, lumina divină suferă o refracţie cufundîndu-se în mediul uman mărginit şi limitat spaţial şi temporal, iar din această cauză suferă o eclipsă. În Evangheliii e prezentă Lumina absolută şi veşnică, însă alături de ea se află multe lucruri meschine, multe elemente inacceptabile care cer o limpezire. Nu insist asupra faptului că termenul „veac de veac" nu semnifică eternitatea, ci pur şi simplu o durată mai mult sau mai puţin lungă. Lucrul cel mai important e că în acea epocă omenirea credea ferm în suferinţele infernale şi că trebuia să se folosească, pentru a se adresa acelui mediu, de un limbaj ce-i era accesibil. Natura umană în Hristos implica, de altfel, toate limitările care îi sînt inerente, excepţînd păcatul.

O accepţiune literală a textelor evanghelice duce nu numai la contradicţiile pe care le revelează critica biblică, dar ea nu se poate pune de acord nici cu o conştiinţă morală de un nivel superior celei a epocii, conştiinţă ce se lărgeşte fără încetare prin efectul acţiunii subterane a creştinismului însuşi. Iată cauza pentru care nu poate exista decît un singur mod, spiritual, esoteric, de a citi Evanghelia. Există o Evanghelie spirituală veşnică, în raport cu care nici o Evanghelie istorică nu are o valoare absolută. Obiectivarea Evangheliei a survenit în evoluţia istoriei creştinismului şi a constat în adaptarea creştinismului la organizarea socială a Bisericii. Dar în spatele acestei obiectivări se ascunde profunzimea supremă care se situează dincolo de diferenţierea subiect-obiect, dincolo de utilitatea socială. În această profunzime, problema infernului se pune într-un mod cu totul diferit, dincolo de spaima care nu are decît o justificare pedagogică.

Intervine însă o serie de întrebări: este creştinismul o religie a fricii? Este frica baza religiei în general? E posibil ca frica aceasta să fie depăşită odată pentru totdeauna? În acest moment se impune o distincţie între psihologia infernului şi ontologia lui.

Psihologia infernului e admisibilă şi chiar necesară. Omul cunoaşte experienţa infernului, el încearcă în propria-i viaţă chinuri infernale. Dar ontologia care s-a încercat să i se atribuie infernului este imposibilă şi inadmisibilă. E una din construcţiile cele mai şocante, cele mai hidoase ale umanităţii. Omul nu se mulţumeşte doar să creeze, mult prea des, infernul în această lume, dar îl proiectează

şi în viaţa veşnică, în lumea de dincolo, aducîndu-şi un prejudiciu lui însuşi! În felul acesta, el murdăreşte cu propriile-i tenebre lumina revelaţiei şi o face să pălească. Nici cea mai mică rază divină nu luminează decorul Gheenei, deşi Dumnezeu este Atotprezentul. Unul dintre prietenii mei catolici, om eminamente bun şi plin de dragoste pentru aproapele lui, mi-a mărturisit odată că, după părerea lui, Dumnezeu a creat un infern ca o sferă specială, asemănătoare unei închisori gata să-i primească pe cei osîndiţi, dar că omenirea putea să prevadă dacă populaţia acestei închisori va fi numeroasă sau dacă a fost destinată să rămînă mereu goală. Intenţiile acestui prieten catolic erau cum nu se poate mai caritabile, însă ideea lui era atroce în sine şi putea duce la formele cele mai extremiste de ateism. Acest proiect al unei închisori destinate condamnaţilor în vecii vecilor ar face parte din planul Creaţiei divine! De altfel, Dumnezeu nu putea să nu prevadă numărul celor condamnaţi să populeze închisoarea. Această adevărată temniţă dobîndeşte astfel o semnificaţie ontologică. Şi, în ultimă instanţă, aparţine Împărăţiei lui Dumnezeu, după cum aparţin acestei Împăraţii şi închisorile împărăţiei lui Cezar! În fond, această închisoare devine expresia justiţiei supreme!

Dar dacă ne ridicăm deasupra unei concepţii prea terestre şi cezareene cu privire la dreptate, sîntem obligaţi să recunoaştem faptul că noţiunea de infern împarte universul şi omenirea în două părţi opuse: pe de o parte, Împărăţia lui Dumnezeu, împărăţie a binelui destinată veşniciei şi, pe de altă parte, cea a lui Satan, împărăţie a răului, a întunericului, la fel de veşnică. Astfel, împărăţia infernală

coexistă cu împărăţia divină. Iar acest lucru trebuie să intre în mod necesar în planul creaţiunii. Ceea ce înseamnă că Dumnezeu se arată incapabil să învingă tenebrele infernului.

Or, orice plan, cît de simplu, de organizare umană comportă în mod necesar o parte de previziune a eventualităţilor viitoare. Cu atît mai mult o astfel de previziune trebuie să existe în planul divin, cu diferenţa, pe deasupra, că prevederea umană nu este predestinaţie, în virtutea caracterului limitat al forţelor omului, în timp ce orice previziune emanînd de la Dumnezeu implică predestinarea. Pentru Dumnezeu, timpul nu există. Ceea ce în gîndirea omului e anticipare a unei posibilităţi în devenire este, raportat la gîndirea lui Dumnezeu, fapt împlinit deja, realizat înainte de începutul veacurilor. Astfel, chinurile iadului sînt deja efective, din moment ce ideea lor făcea parte din planul creaţiunii. Doctrina infernului e o rămăşiţă a unor elemente maniheene, prezentînd chiar o evoluţie spre mai rău, în comparaţie cu maniheismul autentic, căci Dumnezeul bun nu triumfă definitiv asupra Dumnezeului răului.

Conform acestei optici, nu există destin comunitar universal al omului; veşnicia infernului introduce în această universalitate diviziunea veşnică. Sau eu voi merge în infern iar prietenii mei cei mai buni vor merge în Paradis, sau ei vor cădea în Gheenă, în timp ce eu voi urca la cer. Dar fiecare dintre aceste două eventualităţi este la fel de inadmisibilă pentru conştiinţă. Nu putem admite decît o mîntuire în comun. De aceea, părinţii greci ai Bisericii, precum Origene şi Sfîntul Grigore din Nyssa au avut meritul, spre cinstea lor, de a fi **negat** infernul veşnic şi de a fi admis chiar ideea mîntuirii finale a lui Satan. Dar ortodoxia organizată a condamnat tezele lui Origene, iar acesta nu a fost canonizat, deşi viaţa sa a fost cea a unui sfînt şi a unui martir. Sfîntul Grigore din Nyssa, care nu admitea nici o altă mîntuire decît mîntuirea în comun, universală şi solidară, e victima unei adevărata conspiraţii a tăcerii. În timp ce, dimpotrivă, Sfîntul Augustin, unul din creatorii infernului, e ridicat în slăvi de întreaga Europă creştină, catolică şi protestantă.

Toate speculaţiile referitoare la infern s-au menţinut în limitele conceptelor umane raţionale, aşa cum se întîmplă, de altfel, cu orice ontologie. Ele n-au fost decît cruzime umană raţionalizată. Împrumutînd terminologia lui Kant s-ar putea susţine că, în antiteză cu ele, inexistenţa infernului este un postulat moral.

Ideea infernului este indisolubil legată de paradoxul răului. În zadar s-a vorbit, în zadar s-a acţionat încă de la începuturile gîndirii filosofice pentru a se raţionaliza tema psihologică şi morală a răului, nimeni nu i-a venit de hac. Răul se dovedeşte a fi un scandal nu numai pentru om, dar şi pentru Dumnezeu, deoarece acesta din urmă e făcut răspunzător într-un mod aproape indiscutabil. Diavolul — figură foarte absconsă — devine, din această perspectivă, un instrument pe care Dumnezeu îl ţine în mîinile lui; prin Satan se realizează planurile Providenţei. Aşa reiese din *Cartea lui Iov*.

Ideea se regăsește și în prologul lui **Faust** de Goethe. Diavolului nu i se atribuie nici o putere autonomă; în fond, el e incapabil de a crea ceva. Răul e negativ și e dotat cu o putere, iluzorie de altfel, doar pentru că trișează și jefuiește binele. Cu toate acestea, diavolul a reușit să devină regele acestei lumi, stăpînul ei. În universul nostru căzut, totul se trage mai mult de la Satan decît de la Dumnezeu.

Dar iată acum ceva încă și mai grav și mai de temut: diavolul a reușit totuși, după cît se pare, să-și clădească pentru vecie împărăția de întuneric și suferințe — infernul. Din punctul său de vedere, infernul este o reușită incontestabilă, revelația puterii sale, dar aceasta rămîne de domeniul paradoxului, din moment ce infernul și chinurile sale veșnice trec în același timp drept un sector special al Împărăției lui Dumnezeu: cea în care triumfă justiția lui represivă și punitivă. Trebuie deci să admitem că Dumnezeu a dorit dintotdeauna infernul, după cum a dorit și răul care duce la el, din moment ce răul decurge din libertatea pe care Dumnezeu a dat-o creaturii lui. Astfel, libertatea se dovedește a-i fi fatală omului. E un paradox ce nu suportă nici o soluție rațională capabilă să-i elimine antinomia.

Gîndirea teologică se încurcă în contradicții, deoarece ea aplică vieții divine conceptele împrumutate din viața acestei lumi și care nu sînt valabile decît pentru ea. Infernul aparține lumii de aici și nu celei de dincolo, iar răul aparține aceleiași lumi. Prin însăși esența lui, răul are un caracter paradoxal. Paradoxul se exprimă în aceea că răul se poate dovedi a fi una din căile binelui, în timp ce a-l combate poate constitui uneori un rău. O concepție existențială a răului, adică o concepție neraționalizată îi conferă, înainte de toate, sensul unei încercări a libertății, noțiune care nu e legată de nici un fel de ontologie exprimată în concepte și care este o descriere pură a unei experiențe de ordin spiritual.

Mi se va putea obiecta că fac aici apologia răului. În realitate, afirmația că Dumnezeu se servește de rău pentru a asigura scopurile binelui și pentru a face să triumfe dreptatea lui seamănă mult mai mult cu o apologie a răului. Experiența răului e încercarea suferinței, a chinului. Dar libertatea implică această experiență. Un bine fortuit, impunîndu-se prin constrîngere, ar fi într-adevăr forma cea mai redutabilă a răului. E tocmai ceea ce Dostoievski a înțeles mai bine decît oricare altul și a exprimat în paradisurile lui utopice și în dialectica Marelui Inchizitor.

Trebuie să protestăm energic împotriva împărțirii tranșante a universului în două secțiuni net separate: lumea luminii și a binelui și lumea întunericului și a răului. A stabili o distincție atît de netă înseamnă a pregăti infernul și a clădi, pe această bază, etica lui. Această etică le e proprie și celor ce resping orice credință religioasă. Foarte frecvent, ea e proprie revoluționarilor și în special marxiștilor.

Paradoxul moral al răului constă în faptul că el produce la adepții îndîrjiți ai binelui o atitudine de răutate, de neîncredere și de ură față de cei răi sau considerați ca atare, de exemplu față de adversarii lor ideologici. În felul acesta, lupta împotriva răului se transformă ea însăși într-un rău. Atunci omul

se vede torturat și persecutat în numele dreptății și al virtuții, iar inumanul începe să domnească în numele umanității, în timp ce dușmanii libertății, adevărați sau presupuși, se văd privați de libertatea lor și violentați în chiar numele acesteia. Intoleranții vor fi tratați cu intoleranță; cei ce împușcă vor fi împușcați. Avem de-a face aici cu un paradox moral insolubil, expresie a paradoxului răului.

Trebuie să combatem răul. Răul trebuie să piară în flăcări, dar el e cel ce trebuie să ardă, și nu cei răi. Dacă le citim gîndurile ascunse, cei care luptă împotriva răului nu țin prea mult să-i vadă pe cei răi eliberîndu-se de rău. Mult prea adesea, ei ar vrea în fond ca oamenii răi să piară o dată cu răul. Or, tocmai aici se află etica infernului, pregătirea Gheenei veșnice pentru cei răi. Dante și-a plasat dușmanii în infernul lui: de aceea, N. Fodorov l-a tratat drept scriitor vindicativ. Dar teribila lume infernală a lui Dante nu mai poate fi restaurată în zilele noastre. O etică a anti-infernului a devenit acum posibilă: ea nu judecă pe nimeni ca virtual candidat la infern și aspiră la mîntuirea universală, la iluminarea și la transfigurarea nu numai a celor răi, a lui Cain și Iuda, dar și a lui Satan în persoană. Cu alte cuvinte, ea dorește mîntuirea frățească comunitară, noțiune ce recunoaște responsabilitatea tuturor pentru toți. Pot crește flori pe bălegar și pe gunoaie, însă aceasta se datorează doar faptului că o sămînță de viață eternă a fost aruncată pe acel teren respingător. Chiar ajuns pe culmea progresului, omul poate simți într-un fel nou înnămolirea în materie, dar această înnămolire nu poate fi definitivă în destinul lui. Ca multe altele, ideea de infern s-a născut dintr-un fals individualism religios și din egoismul transcendent. Această idee satanică rezultă dintr-o degenerare a ideii de dreptate, provocată de contaminarea ei de către rău. Ideea de dreptate apare atunci derivată din spiritul de răzbunare, confirmat de mulți sociologi. Spiritul de răzbunare a jucat un rol enorm în credințele religioase, ca și în elaborarea conceptelor morale. Iar omenirea n-a reușit încă să se elibereze de spectrul unui Dumnezeu răzbunător. Acest sens nu e cu totul străin nici chiar limbajului Evangheliilor.

Din punct de vedere metafizic, vom postula deci că infernul nu există decît în timp și semnifică neputința noastră de a părăsi dimensiunea temporală. Dar Gheena nu poate fi în nici un caz transferată în eternitate, căci nu există decît o singură eternitate, cea divină. Astfel, răul nu este decît încercare, însă o încercare teribilă.

Viața omului și cea a cosmosului nu trebuie privite ca un proces judiciar, ci ca o tragedie. Or, ceea ce caracterizează tragedia autentică e alianța paradoxală a libertății și a destinului. În versiunea judiciară asupra creștinismului și a răului, observăm persistența unei reflectări a stării antice de sclavie a omului. Această doctrină nu-și justifică liberul arbitru decît pentru a conferi condamnării sale o aparență mai dreaptă. Or, în concepția tragică a creștinismului, sclavia e complet învinsă și libertatea triumfă. Dar tocmai libertatea e sursa tuturor conflictelor tragice. Ideea Gheenei veșnice nu e de natură tragică; ea e expresia sensului de sentință dreaptă, chiar atunci cînd îmbracă, din punct de vedere psihologic, o formă mai puțin exterioară și e

concepută ca fiind ceva interior omului. De altfel, această sentință e întotdeauna primită într-un spirit optimist. Popoarele — în special cele din Occident — manifestă simpatie pentru pedeapsa cu moartea și încearcă un fel de satisfacție contemplînd-o. E un fenomen hidos, însă e totodată indicele de necontestat al faptului că infernul nu e o idee tragică ci e, dimpotrivă, acceptat cu satisfacție.

Ideea transfigurației sufletelor se opune, în general, ideii satanice a chinurilor veșnice, idee exoterică, creată în interesul organizării pe baze religioase a societății, dar oferind spectacolul unei obiectivări grosolane a existenței sociale. Din punct de vedere moral, ideea transfigurării sufletelor e superioară ideii Gheenei veșnice, deși poartă și ea amprenta concepției juridice asupra existenței umane. Într-adevăr, reîncarnarea viitoare este rezultatul inevitabil al virtuților practicate și al păcatelor comise în existența ce a precedat-o. Legea morală se obiectivează în lege cosmică. Această doctrină nu lasă să se întrevadă nici o posibilitate de a evada în afara timpului, pentru a intra în veșnicie; principiul reîncarnării domină fără încetare autoritatea timpului cosmic. Karma este o lege; ea ignoră harul — acea fulgerătoare regenerare cerească petrecută într-o singură fracțiune a timpului existențial, așa cum s-a întîmplat în cazul tîlharului pe cruce. Vechea înțelepciune hindusă vedea în reîncarnare o nenorocire, care trebuia evitată prin realizarea unirii cu Brahma. Aceasta e și atitudinea budismului. Dar teosofii contemporani, în majoritate occidentali, au dat un caracter optimist ideii de reîncarnare.

Reîncarnarea pe un singur plan, adică în viața

terestră și în istorie, intră într-un conflict insolubil cu principiul persoanei care, la om, cuprinde și corpul lui fizic, persoana fiind aici concepută în sensul de entitate umană unică și irepetabilă. Situația e cu totul alta într-o transmigrație care se exercită pe mai multe planuri, adică într-o reîncarnare ce s-ar întinde asupra diferitelor lumi spirituale. În ceea ce mă privește, cred că e absolut necesar să se admită acest principiu, deoarece ideea că destinul veșnic al omului e definitiv fixat în scurtul spațiu al vieții pe care îl parcurge pe planul terestru, de la leagăn pînă la mormînt, e cu totul inacceptabilă, căci, dacă așa ar sta lucrurile, omul ar cădea, pe pămînt, într-o capcană deliberat creată pentru ca el să cadă în ea. În rest, amintirea întrupărilor noastre precedente persistă în noi sub forma experienței existențiale înnăscute, dar e vagă și întunecată de confuzia dintre diferitele planuri, ce nu pot fi nici pe de-a-ntregul despărțite, nici integrate unul în altul. Pot astfel să resimt o afinitate deosebită pentru o epocă din trecut și pentru anumite personaje de odinioară, însă trebuie să evit să dau acestei noțiuni un caracter prea pronunțat empiric. Trecutul meu e, într-un anumit sens, trecutul universal, și am fost prezent într-un mod mai durabil și mai intens într-o porțiune dată a acestui trecut. Aici se află una din laturile cele mai tainice ale vieții. Dar noțiunea vulgară de reîncarnare, ale cărei rădăcini se află în credințele antice ale omenirii, nu e decît o formă a obiectivării și a raționalizării ideii eschatologice.

E indispensabil pentru conștiința creștină de a se purifica de utilitarismul zdrobitor care pătrunde

pînă și în exegeza dogmelor deși, prin fundamentarea lor, dogmele nu sînt decît niște fapte de ordin mistic. Controversele dintre Fénelon și Bossuet cu privire la dragostea dezinteresată față de Dumnezeu au fost una din formele bătăliei angajate împotriva utilitarismului religios, pentru a-l învinge. Bossuet a fost unul din reprezentanții cei mai extremiști ai acestui utilitarism, ca, de altfel, majoritatea teologilor. Jansenismul s-a dovedit a fi o altă formă a concepției juridice a creștinismului. Ideea chinurilor infernale este expresia-limită a religiozității, judiciare și utilitare. Misticii autentici s-au ridicat întotdeauna deasupra acestei concepții exoterice, care avea la bază interese de ordin sociologic vizînd instaurarea unei anumite ordini sociale. Vindecarea noastră spirituală de ideea de infern reprezintă una din etapele cele mai importante ale noii conștiințe creștine, conștiință purificată care aparține creștinismului Spiritului. Înfăptuirea ei va însemna înlocuirea vechii idei de dreptate retributivă ce împarte recompense și pedepse, a noțiunii de infern, cu cea de iluminare, de transfigurare, de dobîndire a plenitudinii și a asemănării divine, ceea ce presupune trecerea prin suferință. O astfel de concepție înseamnă o înțelegere pozitivă, creatoare, a vieții spirituale.

CAPITOLUL IX

REVELAȚIA SPIRITULUI ȘI A EPOCII SALE — OMUL TRANSCENDENTAL ȘI OMUL NOU

Viața spiritului e tainică. Originară prin excelență, ea este exterioară obiectivării și se situează în afara opoziției subiect-obiect, adică în dimensiunea profunzimii. Nu se poate vorbi decît la modul convențional de o obiectivare a Spiritului în istorie și în cultură. Și tocmai în acest caracter convențional al cuvintelor noastre survine obiectivarea Spiritului și nu întruparea lui, Revelația lui în plenitudinea lipsită de orice diminuare și de orice depreciere. Diminuarea și deprecierea intervin desfigurînd spiritul într-atît încît, uneori, nu mai poate fi recunoscut. E imposibil să compari și să identifici realitatea spiritului cu realitățile universului „obiectiv" al naturii și al istoriei. Această realitate a Spiritului și a spi-

ritualității nu poate fi situată în aceeași clasă cu realitățile naturale, cu gradația lor ierarhică. Diferențierea scolastică, în principal tomistă, opunînd naturalul supranaturalului, se află, în întregime, în interiorul granițelor unei metafizici naturaliste. În acest sistem, supranaturalul apare cu gradul ierarhic suprem al unor realități de același ordin cu naturalul.

Distincția dintre spirit și natură reprezintă ceva mai profund; sînt stabilite, prin ea, realități de un ordin total diferit, și nu grade variate ale unei singure și aceleași realități. Ideea de „supranatural“ este, așadar, o obiectivare a Spiritului, o introducere a sa în gradația ierarhică a componentelor universului. E absolut necesar să se admită, odată pentru totdeauna, că omul deține un element divin, fapt care e în concordanță perfectă, de altfel, cu tradiția biblică a creării omului. Creatorul a **insuflat** principiul spiritual în nările omului pentru a-l crea, iar acest principiu spiritual nu e nicidecum o realitate asemănătoare celor ce aparțin lumii naturale. Cu toată grija lui de a se menține constant în limitele ortodoxiei, Părintele Serghei Bulgakov declară că omul este spirit, deși nu în întregime spirit, ceea ce înseamnă că **persoana** din om e de origine divină. Vladimir Soloviov credea exact același lucru. Omul transcendental se găsește pe vecie într-o perpetuă creațiune. Sau, pentru a mă exprima mai bine, el este **în** Dumnezeu, rezidă dintotdeauna în El. Este omul ceresc, dar nu omul Edenului, în care conștiința nu s-a trezit încă. Omul e ideea, planul lui Dumnezeu. În Împărăția Domnului, omul va fi cu totul altul decît cel din tradiția edenică, altul decît Adam — cel din Biblie.

În om, divinul nu este efectul unui har special ce i-ar fi fost acordat, după cum nu este nici unul din elementele lui naturale; el reprezintă elementul spiritual, înnăscut, din om, e o realitate de esență deosebită. Există o diferență între Spirit și Sfîntul Duh, dar ambii sînt realități ce aparțin aceluiași ordin, însă situate pe trepte ierarhice diferite. Adesea chiar se întîmplă ca ceea ce îi atribuim în limbajul nostru Sfîntului Duh să aibă un grad de obiectivare mai accentuat decît ceea ce îi atribuim spiritului, deși contrariul ar fi mai normal. Harul, care este o revărsare a Sfîntului Duh, a fost obiectivat la maximum și a luat adesea înfățișarea unui mijloc de dominare, mai ales în catolicism. Harul, fără de care nu se admitea nici o posibilitate de viață spirituală, se află astfel în puterea unei ierarhii organizate.

În privința conceptului de Sfîntul Duh există, în conștiința ecleziastică, o contradicție surprinzătoare. Biserica nu posedă nici o doctrină aprofundată, dezvoltată, cu privire la Sfîntul Duh. Părinții Bisericii vorbesc foarte puțin despre el. În același timp, se recunoaște faptul că Sfîntul Duh e sursa revelației, că prin el se dezvăluie totul. Evanghelia e plină de aluzii în această privință. Atunci cînd se meditează și se vorbește prea mult despre Sfîntul Duh, conștiințele de tip strict ortodox sînt cuprinse de teamă, și aceasta mai ales dacă se evocă așteptarea unei noi manifestări a lui Paraclet*: instaurarea unei noi epoci a Spiritului. Teamă lesne de înțeles, căci astfel de credințe semnifică o eliberare spirituală, adică o slăbire a autorității ierarhice. Tatăl și Fiul

* **Paraclet**, din grecescul **parakletos**=„invocat“, nume dat Sfîntului Duh (n. trad.).

se vor revela într-un mod cu totul nou în Sfîntul Duh, în sînul epocii Spiritului, deoarece această revelație va fi revelația trinitară, care în realitate n-a avut încă loc. În acel moment, lumina va fi repercutată.

Omul planului divin, omul ideii divine este o ființă spirituală. Spiritualitatea lui, care pînă în acest moment decisiv dormea în el, neexistînd decît în stare potențială, va trebui în sfîrșit să se manifeste. Realizarea persoanei e tocmai realizarea, în om, a ființei sale spirituale; iar această realizare înseamnă derularea procesului teandric în om. Această trezire a ființei spirituale străbate însă căi pline de taină și e departe de a se supune principiului ierarhic extern obiectivat. Trezirea spiritualității va surveni, de asemenea, și în sînul Bisericii, dar al unei Biserici concepute spiritual, mistic. Toate astea n-au nimic de-a face cu individualismul; dimpotrivă, epoca Spiritului va fi o epocă comunitară, era transformării sociale și cosmice, și a instaurării unei „sobornost" reale, nu pur simbolice. Această epocă nu va mai cunoaște stăpîni și slujitori, cu relațiile lor umilitoare; ea nu va vedea decît oameni liberi și nu va asista decît la afirmarea unor relații libere între oameni liberi.

Omul nu e o ființă care se manifestă numai în lumea fenomenelor. În spatele omului empiric, manifestat, stă omul transcendental. Or, avem tendința să ne alienăm spiritul exteriorizîndu-l, proiectîndu-l în lumea obiectivată, și chiar să numim „spirituală" (spirit obiectiv) obiectivitatea astfel obținută. Omul, repet, deține un element divin, oprimat de obicei nu numai de natura inferioară a omului, căreia acesta i-a devenit rob, ci și de conștiința religioasă, conștiință ce reflectă robia omului și devine sancțiunea ei religioasă. Acest lucru se observă deja în importanța capitală pe care conștiința creștină autoritară o atribuia supunerii față de orice putere constituită. În doctrina creștină tradițională a Providenței, Dumnezeu e într-adevăr prezent în întreaga stăpînire terestră, adică nu numai în puterea imperială, dar și în autoritatea statală în general. Astfel încît puterile ecleziastice au fost constituite ele însele după modelul guvernamental, în contradicție flagrantă cu textul Evangheliei. Recunoaștem aici încă o manifestare a sociomorfismului, vechea noastră cunoștință, pe care o întîlnim la fiecare meandră a istoriei.

Ne imaginăm că Dumnezeu guvernează lumea și societatea la fel cum le guvernează Cezar. Cîteva texte extrase din Sfintele Scripturi, din apostolul Pavel mai ales, ilustrează această atitudine, deși citatele respective n-au decît un caracter istoric și sociologic, și nicidecum religios. Ar trebui chiar să spunem că Sfîntul Duh nu e niciodată prezent în exercițiul puterii. El e prezent în libertate, la unii oameni de geniu remarcabili din punct de vedere spiritual; puterea implică un Dumnezeu obiectivat, conceput sociomorfic, un Dumnezeu al violenței și nu al Dreptății. Puterea nu are decît o funcție terestră, ea nu conține nici o semnificație religioasă: nu aparține împărăției Spiritului.

Spiritul se dezvăluie treptat, în etape. Nu se manifestă dintr-o dată, iar omul nu-l asimilează în totalitatea lui, nu se oferă decît fragmentar și își pierde de fiecare dată din lumina lui sub efectul

eclipsei provocată de procesul de obiectivare. Dar, în fond, nu poate exista altă revelaţie decît revelaţia spirituală, şi niciodată nu a existat o alta. Opunînd revelaţia istorică celei a Spiritului, dovedim doar că nu am reflectat pînă la capăt asupra semnificaţiei acestui lucru. Ceea ce numim „revelaţia istorică", la care ţinem atît de mult, nu este, în definitiv, decît simbolizarea revelaţiei spirituale sub formă de caractere, de semne împrumutate de la lumea noastră fenomenală, fără de care ea ar fi lipsită de orice valoare religioasă. Realismul naiv, care concepe revelaţia ca pe ceva de provenienţă exterioară, nu e bun decît pentru cei ce nu vor sau nu pot să aprofundeze problema, şi poate că aşa şi trebuie să fie, în ceea ce-i priveşte.

Dar, pe moment, ne preocupă filosofia revelaţiei. O credinţă care pretinde să aibă o valoare necondiţionată nu trebuie să depindă de o versiune sau alta a exegezei faptelor din lumea noastră obiectivată. Revelaţia e întotdeauna o străpungere fulgerătoare prin această lume, şi nu un proces istoric determinat. Această străpungere e tocmai ceea ce se numeşte Încarnare; în ea se manifestă lumina venită din cealaltă sferă, o lumină învăluită de obiectivarea istorică; ea e flacăra care îngheaţă în această obiectivare; este meta-istoricul manifestat în istoric, dar fără a depinde, în Adevărul ei, de istoricitate. Evenimentele se desfăşoară în universul spiritual, însă se reflectă în cel al naturii şi al istoriei.

Pe de altă parte, o înţelegere a Spiritului revelaţiei nu trebuie să adopte o tendinţă iconoclastă. Încarnarea simbolică dobîndeşte o importanţă enormă în viaţa religioasă, deşi multiplele încarnări în

imagine se pot preschimba în extincţie, necroză şi împietrire a Spiritului, dacă le interpretăm într-un sens greşit, sensul realist. Teologia iconologică a Părintelui Serghei Bulgakov vrea să vadă în Mama lui Dumnezeu imaginea umană ipostaziată a Sfîntului Duh. Teză foarte discutabilă, aşa cum e întreaga lui sofiologie, dar ea nu se află în contradicţie formală cu concepţia spirituală despre revelaţie. E întru totul fals şi superficial a stabili o antiteză între Spirit şi cosmos, între revelaţia spirituală şi revelaţia cosmică. Întregul cosmos este închis în Spirit, întreaga creaţie; nu există un adevărat cosmos decît în Spirit; cosmosul e absent din universul natural şi fenomenal, în sînul căruia se desfăşoară diversele procese ale descompunerii lui. Revelaţia spiritului trebuie să fie în acelaşi timp revelaţie cosmică, revelaţie a tainei creaţiei, nedezvăluită încă în creştinismul istoric.

Dumnezeu şi divinul se revelează în Spirit şi în Adevăr. În om, Spiritul este Adevărul, Sensul şi Lumina. Dar, tot în om, spiritul poate suferi o diminuare şi o depreciere, în cursul procesului refrigerent şi depreciativ al obiectivării. Credinţa are treptele ei: credinţa în Adevăr, credinţa în Spirit, credinţa în Dumnezeu, credinţa în divino-umanitate, credinţa într-o Biserică definitiv concepută drept un corp spiritual şi nu doar o instituţie socială. Epoca Spiritului, cea de a Treia Revelaţie, nu trebuie înţeleasă doar din punct de vedere cronologic. Creaţii ale Spiritului au existat în toate timpurile; în toate timpurile s-au găsit precursori şi pionieri ai epocii Spiritului, oameni animaţi de suflul profetic. Încă de la originile lui, istoria creştinismului a cunoscut

ființe care au făcut dovada unei flăcări rămasă arzătoare. Au existat întotdeauna înțelepți pentru a primi lumina, au apărut chiar în lumea pre-creștină. Au existat întotdeauna mistici cu o influență universală. Dar a prevalat o altă conștiință, legată de organizarea autoritară construită după imaginea împărăției lui Cezar, împotriva cuvintelor din Evanghelie. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să admitem, așa cum au făcut gnosticii din antichitate, existența a două specii, a două rase umane distincte: cea a pneumaticilor și cea a psihicilor predestinați, fiecare, să rămînă în propriile limite. O astfel de stare de lucruri ar fi în contradicție flagrantă cu universalitatea Adevărului și cu libertatea omului.

Dar ne rămîne să înțelegem lucrul cel mai important și anume că, în procesul de obiectivare la care e supusă viața istorică și socială a omului, Spiritul se simbolizează în loc să se realizeze. Această simbolizare se datorează faptului că ne sînt date doar prototipurile realizării în devenire, indicii care anunță o altă lume. Dar dacă luăm această simbolizare drept o realizare deja înfăptuită, ea ne înlănțuie și ne paralizează. Cultul, ca și cultura, e de natură simbolică, în sensul cel mai profund al termenului. Prin simboluri, ne este dată calea ce duce la realizare, cu condiția să nu interpretăm această simbolică în mod static, considerînd-o ca pe ceva definitiv terminat. Epoca autentică a Spiritului nu va mai fi simbolică, ci realistă. Iar creațiile Spiritului și-au croit întotdeauna drum spre ea.

E foarte important să înțelegem diferența dintre simbolizare și obiectivare. Simbolizarea ne oferă în permanență semnele, indicii unei alte lumi, ea

nu rămîne prizoniera acestei lumi limitate și închise. Dar ea nu e nicidecum realizarea adevărată, și tocmai acest lucru trebuie să fie înțeles; trebuie să ne dăm seama că ea nu conține decît reflexele unei alte lumi, prototipurile unei transfigurări a lumii noastre. Or, obiectivarea nu posedă nimic din toate astea; nu există în ea semne care să promită o altă lume. Ea ne atrage invincibil în povara și necesitatea care stăpînesc lumea fenomenelor, lume ea însăși produsă de obiectivare. Obiectivarea e adaptarea la starea acestei lumi, e o concesie făcută de libertatea Spiritului necesității care o guvernează; e alienare și refrigerare. Fenomen comun vieții religioase în general și creștinismului în special. În comparație cu obiectivarea, simbolica vieții Spiritului este lucrul cel mai bun ce există, deși e departe de a realiza o realitate autentică.

Am scris deja, cu mult timp în urmă, că starea omului, după căderea sa, se exprimă în aceea că Soarele care-l lumina în interior s-a detașat de el pentru a se rostogoli în sfera exterioară, astfel încît el rămîne într-un întuneric interior, unde lumina solară nu mai pătrunde decît din exterior. Omul ar fi trebuit să fie Soarele universului radiind de lumină, însă el răspîndește întunericul pe toată durata unei vieți cosmice, care a încetat să i se supună. Adam dădea nume lucrurilor, atît de mare îi era puterea. Astăzi, un Adam căzut primește în zadar lumina și căldura de la un soare ce îi este de acum încolo exterior, el se zbate în întuneric și frig. E tocmai ceea ce se numește obiectivarea vieții lui spirituale.

Această obiectivare se întinde asupra concepției înseși de Dumnezeu, privit de acum înainte ca

o forță și o putere ce domină omul. Spiritualitatea autentică este un proces invers față de alienare și obiectivare. Omul spiritual, omul nou nu poate fi decît omul-soare, răspîndind lumina lui interioară în întregul univers. În sensul religios al termenului. Spiritul nu e cîtuși de puțin negație a Universului, a cosmosului, așa cum era înclinat să creadă spiritualismul abstract. Spiritul nu semnifică refuzul lumii și al suferinței lui; el înseamnă transformarea, iluminarea, transfigurarea lui. Acest proces începe sub forma unei simbolizări și sfîrșește printr-o realizare, Întreaga cultură în sine și religia însăși, ca o componentă a culturii, stau sub semnul simbolizării. Dar spiritul profetic care se manifestă în creațiile alese ale culturi pretinde realizarea, transformarea întregii vieți.

Natura și civilizația sînt două trepte distincte ale obiectivării Spiritului, dar există în ambele o parte de simbolizare. O Simbolică a cosmosului autentic divin se regăsește de asemenea în atitudinea omului față de natură, acea natură concepută exterior ca o entitate strîns legată de necesitate și supusă ei. În comportamentul nostru față de animale, plante, minerale, cîmpii, păduri, mări și munți, ne dovedim capabili să ne croim un drum în afara acestui imperiu de necesitate și de lanțuri, de lupte și de dușmănie; putem stabili atunci o comunicare cu frumusețea și comunitarismul cosmic. Civilizația este și ea strîns legată de necesitate, ea e plasată sub semnul legii, ne smulge de pămînt în sens pozitiv. În numele întoarcerii la adevărul naturii izbucnesc periodic revolte îndreptate împotriva unei civilizații asfixiante, care ne îndepărtează, cu fiecare zi mai

mult, de izvoarele vieții. Așa au fost revoltele lui Jean-Jacques Rousseau și Lev Tolstoi. Dar, în același timp, a intervenit o eroare fatală de terminologie. Nici Rousseau, nici Tolstoi, nici mulți dintre romantici n-au vrut să se întoarcă la această natură strîns legată de necesitate și în care se desfășoară lupta feroce pentru existență; ei n-au urmărit să se întoarcă la starea de barbarie. Celebra lor „stare de natură" nu avea nimic comun cu natura căzută, obiectivată ce ne înconjoară: în concepția lor, natura era divină, paradisiacă.

Omul își amintește periodic de paradis și visează la el. Uneori, sunete paradisiace pătrund în poezie. Trăim într-o lume unde cultura simbolică a trecutului, care nu s-a rupt încă în întregime de pămînt, e pe cale de a muri. Dar această cultură simbolică nu e singura muribundă: civilizația noastră industrială și tehnică e zguduită pînă-n temelii și piere sub loviturile forțelor pe care ea însăși le-a creat*. Omul e strivit de propriile-i descoperiri și de propriile-i invenții, la care natura sa, formată într-o epocă total diferită, se adaptează cu dificultate. Întoarcerea romantică a existenței umane la starea ei de dinaintea erei tehnicii, a mașinii, a industrializării, e imposibilă. Însă această constatare ridică problema dezvoltării și manifestării forțelor spirituale în om, forțe pe care au pus stăpînire demonii eliberați (nu demonii naturali, ci demonii tehnici și ai mașinii). Nu sălbăticia marilor păduri domnește acum asupra

* Folosesc în mod constant termenii de „civilizație" și, respectiv, „cultură" într-un sens apropiat de terminologia lui Spengler (n. a.).

omului, așa cum se întîmpla în trecut, ci barbaria civilizației înseși. Viața umană se revelează astăzi a fi obiectivată, depersonalizată pînă la pierderea deplină a imaginii omului. Sîntem martorii decăderii unei întregi civilizații, întemeiată pe niște principii false. Iar salvarea nu poate veni decît de la o revelație emanînd din profunzimile Spiritului.

Epoca tehnică, legată de pămînt, se sfîrșește și omul se află proiectat în spațiile cosmice. A existat o încredere prea mare în ordinea cosmică, așa cum era concepută de conștiința antică și de conștiința medievală. În spatele optimismului științei din secolul al XIX-lea se ascundea rămășița unei foarte vechi idei cosmologice-religioase. Or, astăzi, din aceste spații cosmice se ivește bomba atomică, amenințînd să distrugă cosmosul însuși. Iar relațiile omului cu natura trebuie complet revizuite și redefinite. Omul intră într-o nouă realitate naturală, fără a fi pregătit spiritual. El și-a închipuit că toate problemele își pot găsi rezolvarea în cadrul îngust al micului nostru univers închis ermetic. Dar e vorba de acum înainte de ceva infinit mai vast decît o nouă societate; în centrul discuției se află un nou cosmos.

Epoca Spiritului nu poate fi decît revelația unei comunități nu numai sociale ci și cosmice, a unei fraternității îmbrățișînd nu numai oamenii, ci întreaga viață cosmică, întreaga creație. Iar această realizare ar însemna în același timp eliberarea omului de sociomorfismul ce deformează concepția sa despre Dumnezeu. Ea va fi totodată eliberarea noastră de ideea falsă a suveranității, care a însemnat întotdeauna o formă de sclavie. Dumnezeu nu e suveran; a

pretinde aceasta înseamnă a împărtăși o viziune sociomorfizată asupra lui Dumnezeu, viziune întemeiată pe o analogie cu împărăția lui Cezar; nu există suveranitate a monarhului, nici suveranitate a unei anumite clase sociale, nici a poporului, cum credeau Rousseau și ideologii democrației pure. Statul nu are decît o valoare funcțională, relativă și trecătoare în lumea noastră obiectivată, unde totul e lipsit de un fundament interior, unde totul se descompune; el nu are nici o valoare suverană sau substanțială. Iar lumea superioară a Spiritului nu trebuie gîndită niciodată prin analogie cu falsele pretenții de suveranitate. Viața Bisericii implică anumite funcții care sînt indispensabile existenței sale în istoria obiectivată, dar suveranitatea nu aparține nimănui, nici papei, nici conciliului episcopilor, nici poporului. Acest ceva suprem, care nu-i aparține decît lui Dumnezeu, nu trebuie să se numească suveranitate: trebuie să i se găsească un alt nume.

Oamenii epocii noastre, torturați de scepticism și îndrăgostiți de raționamentul subtil vor pretinde, surîzînd, că tot ce spun eu aici nu e decît o utopie pe jumătate religioasă, pe jumătate politico-socială. Ceva în genul reveriilor utopice ale lui Fourier. Și vor avea dreptate, din punctul de vedere al lumii limitate în care au crescut și pe care o consideră fără ieșire. Or, eu nu sînt deloc optimist; de aceea aș fi înclinat mai degrabă să cred că, pentru moment, intrăm într-o eră de întuneric și de distrugeri uriașe. E chiar posibil că toată ordinea noastră cosmică, aparentă, iluzorie, va exploda. Deci, sînt departe de a vrea să propun o utopie social-religioasă, ce ar

putea fi concepută în limitele eonului nostru*. E vorba de cu totul altceva, de un nou eon și de o revelație nouă survenind în noul eon. Dar ivirea acestei noi epoci presupune tranformarea conștiinței umane, eliberarea ei de sub dominația obiectului. O astfel de metamorfoză nu va surveni dintr-o dată, ea presupune un proces pregătitor complex și îndelungat. Pentru aceasta e necesară în primul rînd o revoluție a conștiinței, o insurecție a Spiritului care va înceta să accepte alienarea și expulzarea sa în lumea obiectivată.

Revelația noului eon nu va putea fi decît Revelație divino-umană teandrică; ea este inimaginabilă și improbabilă fără participarea activității umane creatoare. Omul este sediul unui proces care pregătește epoca Spiritului, ce va consta în desăvîrșirea și realizarea creștinismului. Acesta este un postulat care pune problema relațiilor dintre omul transcendental și omul natural și social, omul istoric. Revelația autentică și definitivă, care nu a suferit nici o diminuare și nici o deformare prin determinismul natural și social, e Revelația în Adevăr și în Spirit, care realizează alianța umanului și a divinului; e revelația teandrismului. Această Revelație nu va însemna deci dispariția omului, absorbirea lui de către Divin, așa cum credea panteismul raționalizat. Ivirea omului nou, pe care o așteptăm plini de speranță,

* **Eon,** din grecescul **aion** — „timpul", desemnează la Berdiaev o subdiviziune a eternității, aceasta din urmă concepută ca dimensiune increată a vieții divine, timpul terestru, timpul cronologic sau istoric nefiind decît reflectare exterioară, obiectivată, a eternității. Eonii constituie perioade ale eternității, în sensul mistic al termenului — (n. trad.).

este Revelația omului transcendental, etern — om total în mod concret și om creator în mod liber, colaborator activ la crearea universului și la a sa proprie. Aici se află taina cea mai profundă a creștinismului, taina pe care obiectivarea o ocultează.

Cînd începem să medităm asupra omului nou, ne lovim de o contradicție tragică și insurmontabilă. Ne imaginăm că, o dată cu ivirea omului nou, asceza pustnicilor din deșert va înceta cu totul în această lume, după cum vor dispărea războaiele, revoluțiile și tot ce presupune din partea omului eroism și spirit de sacrificiu; ne imaginăm că vor dispărea toate violențele, dar și actele de opoziție față de violență; și ne mai închipuim că va dispărea, din motive de inutilitate, tot ce se referă la instinctele războinice, combative ale omului și că nu va mai exista cruzimea legată de aceste instincte, dar că vor dispărea și exaltările care le însoțesc, că vor înceta excesele de orice fel, dominația asupra maselor, adorația idolatră a șefilor și a regilor dar că, o dată cu dispariția tuturor acestora nu va mai exista visul unei alte vieți, mai bune, din moment ce ea va fi un fapt realizat. Atunci, oamenii vor rămîne în sînul binelui deja înfăptuit, iar entuziasmul lor nu va mai fi entuziasm legat de lupta împotriva răului. Există ceva insuportabil în această perspectivă, căci ea reprezintă instaurarea împărăției mic-burgheze a îndestulării, a mediocrității, a căii de mijloc. Pericolul de îmburghezire pîndește orice revoluție. Nietzsche era chinuit de ideea slăbirii curajului speciei umane, la fel ca Georges Sorel, fasciștii idealiști și mulți alții. Într-adevăr, tragicul e pe cale de a dispărea din viața umană; el va dispare complet din ea, cum prevăd

marxiştii, iar această absenţă a tragediei va fi poate cea mai tragică.

În limitele universului nostru, sîntem condamnaţi să gîndim lumina în corelaţie cu întunericul, binele în funcţie de rău. Găsim în acest sens multe pagini extraordinare la Jakob Böhme. Cum vor intra atunci în extazul creator, exaltare supremă a vieţii, dacă viaţa aceasta va fi lipsită de fiere, de violenţă, de rău şi dacă nu va mai exista nici un motiv de luptă? Aici se află întreaga problemă a iluminării instinctelor originare ale omului, şi nu a dispariţiei lor. Taina constă în aceea că nu putem medita catafatic asupra existenţei paradisului: evocarea sa apofatică este singura posibilă. Paradisul şi perfecţiunea sînt intolerabile în limitele eonului nostru. Dostoievski a înţeles foarte bine acest lucru.

Or, în noul eon, totul se modifică. Categoriile noastre, distincţiile noastre între bine şi rău, nu i se mai pot aplica. Însă acest nou eon nu va fi o lume de dincolo, o lume situată de cealaltă parte a barierei, un univers de dincolo de mormînt esenţialmente diferit de al nostru; el va rămîne lumea noastră de aici, dar iluminată, transfigurată, devenită univers liber şi în mod liber creator. Putem presupune foarte bine o pluralitate de lumi, din care ar face parte lumea noastră şi care ar forma prelungirea itinerarului spiritual al omului. E important, înainte de toate, să ne eliberăm de dogmatica scolastică înţepenită, cu suflul său de moarte. Există ceva frapant în a constata cum imaginea umană şi teandrică a lui Hristos se estompează într-o dogmatică idolatră, cum chipul uman al sfinţilor se estompează într-o atitudine pur iconografică faţă de ei.

Raportul ideal dintre uman şi divin ne-a fost revelat în Isus Hristos. E un raport ce ar trebui conceput nu dogmatic, ci existenţial, adică liber de orice idolatrie. Dar aceasta ar însemna să-l înţelegem întru Spirit şi întru Adevăr.

REPERE DE LECTURĂ

– POSTFAŢA TRADUCĂTORULUI –

DATE BIOGRAFICE. Nikolai Alexandrovici Berdiaev s-a născut în 1874, la Kiev într-o familie din înalta aristocraţie rusă. Urmează cursurile Academiei Corpului Militar de Cadeţi şi Paji timp de şase ani. În 1894 se înscrie la Universitatea din Kiev, participă la activităţile revoluţionare, este arestat, apoi deportat pentru o perioadă de trei ani la Vologda. În exil îşi adînceşte studiile de filosofie, renunţînd la convingerile marxiste. Între anii 1903—1907 întreprinde mai multe călătorii de studii în Germania şi Elveţia, face cunoştinţă cu părintele Serghei Bulgakov (1871—1944) — unul din cei mai originali filosofi ai creştinismului ortodox. În 1904 se însoară cu Lidia Truşev. Alături de Dimitri Merejkovski editează revista „Novîi puti" (Noua cale), apoi, cu ajutorul lui Serghei Bulgakov, scoate publicaţia „Voprosî jizni" („Problemele vieţii"), unde vor publica mari poeţi ruşi ai epocii, Andrei Belîi şi Alexandr Blok, precum şi prietenul lui N. Berdiaev, filosoful existenţialist Leon Şestov. În 1907 întreprinde o călătorie de studii la Paris pentru cunoaşterea tendinţelor contemporane în domeniul filosofiei şi al religiei. Reîntors după cîteva luni în Rusia, studiază operele filosofului creştin Vladimir Soloviov (1853—1900), din

perspectiva deschisă de ideile misticului german Jakob Boehme (1575—1624). Se mută la Moscova, devine membru activ al Societății de Filosofie și Religie (societate înființată în memoria lui Vladimir Soloviov). După revoluția din 1917 se alătură majorității intelectualilor care se opun mai mult sau mai puțin fățiș bolșevismului. În 1919 este ales vicepreședinte al Uniunii Scriitorilor; în același an fondează Academia Liberă de Cultură Spirituală. În 1922 este arestat, apoi expulzat. Între anii 1922—1924 trăiește la Berlin, unde fondează Academia de Filosofie și Religie, regrupînd în jurul ei pe intelectualii ruși din exil. În 1924 se stabilește în localitatea Clamart de lîngă Paris, unde va trăi pînă la moarte. La Clamart îi vor fi oaspeți Gabriel Marcel, André Malraux, filosoful protestant elvețian Karl Barth, Jean Wahl, M. M. Davy, Romain Rolland, Emmanuel Mounier și alții. În 1947 este ales doctor honoris causa al Universității Cambridge. Moare la 23 martie 1948, puțin timp după ce și-a terminat ultima lucrare, **Împărăția Spiritului și Împărăția lui Cezar.**

PRINCIPALELE LUCRĂRI. Subiectivism și individualism în filosofia socială. Studiu critic cu privire la N. K. Mihailovski (Petersburg, 1901): **Sub specie aeternitatis. Eseuri filosofice, sociale și literare** (Petersburg, 1907); **Criza spirituală a intelectualității** (Petersburg, 1910); **Filosofia Libertății** (Moscova, 1911): **A. S. Homeakov** (Moscova, 1912); **Sensul Creației** (Moscova, 1916): **Destinul Rusiei** (Moscova, 1918): **Sensul Istoriei** (Berlin, 1923); **Sensul Istoriei. Eseu de filosofie asupra destinului omenesc** (Berlin, 1920): **Concepția despre lume a lui Dostoievski** (Praga, 1923); **Constantin Leontiev** (Paris, 1923); **Filosofia inegalității** (Berlin, 1923); **Noul Ev Mediu. Meditații cu privire la destinul Rusiei și Europei** (Berlin, 1924); **Filosofia spiritului liber. Problematica și apologia creștinismului** (două volume, Paris, 1927); **Din studiile despre J. Boehme** (Paris, 1930); **Cu privire la destinația omului. Eseu de etică paradoxală** (Paris, 1931); **Filosofia religioasă rusă și ateismul comunist** (Paris, 1931); **Omul și mașina** (Paris, 1933); **Eu și lumea obiectelor. Eseu de filosofie a solitudinii și comuniunii** (Paris, 1934); **Destinul omului în lumea modernă** (Paris, 1934); **Spiritul și realitatea. Bazele spiritualității divino-umane** (Paris, 1937); **Originea comunismului rus** (Londra, 1937); **Despre robia și libertatea omului. Eseu de filosofie personalistă** (Paris, 1939); **Jakob Boehme. Mysterium magnum cu două studii asupra lui J. Boehme** (2 vol, Paris, 1946); **Ideea rusă** (Paris, 1946); **Dialectica existențială a Divinului și a Umanului** (Paris, 1947), **Eseu de metafizică eschatologică** (Paris, 1947); **Creația și obiectivarea** (Paris, 1952, lucrare scrisă în 1947); **Autocunoaștere. Eseu de autobiografie spirituală** (Paris, 1948): **În pragul unei epoci noi** (Neuchâtel, 1948); **Adevăr și Revelație** (Neuchâtel, 1954); **Împărăția Spiritului și Împărăția lui Cezar** (Neuchâtel, 1952, lucrare scrisă în 1947—1948).

TERMINOLOGIA FILOSOFICĂ. Nikolai Berdiaev este fără doar și poate cel mai important filosof rus din secolul nostru și unul din cei mai originali reprezentanți ai existențialismului creștin din toate timpurile. Folosind o distincție stabilită de către K. Jaspers, Nikolai Berdiaev sublinia faptul că el nu este un gînditor „sistematic" și „științific", ci, mai degrabă creator al unor viziuni „paradoxale". În consecință, termenii folosiți de Berdiaev în scrierile sale au deseori accepțiuni simbolice și chiar mitice, „simbolul" și „mitul" fiind, după Berdiaev, singurele în stare să redea sensul „mistic" și profund „irațional" al existenței umane. Pentru facilitarea lecturii textelor lui N. Berdiaev reprodu-

cem accepţiunile unora din termenii cei mai frecvenţi din creaţia filosofului rus.

COLECTIVISM. Opus **personalismului,** pe de o parte, şi **comunitarismului,** pe de alta, **C.** semnifică modalitatea socială de **înstrăinare** prin care se transferă centrul moral existenţial, conştiinţa morală a omului precum şi capacitatea sa de judecată şi de evaluare de la cea mai mare profunzime a persoanei umane la o pseudorealitate situată deasupra şi în afara subiectului uman. **C.** este una din formele extreme de **exteriorizare** şi **obiectivare.** „Obiectivarea pasiunilor şi a intereselor, a urii oamenilor şi grupurilor umane poate lua forma unei colectivităţi" (cf. **Împărăţia Spiritului...**). **C.** este un instrument de dominare, disimulînd o voinţă de putere, autoritarismul, dominarea **subiectului** şi a **persoanei** de către relaţiile obiectuale.

COMUNITARISM. (În rusă „sobornost"). Termen preluat din filosofia creştină a lui A. S. Homiakov. Opus **individualismului,** pe de o parte, şi **colectivismului** pe de alta **C.** reprezintă afirmarea adevăratei **personalităţi** umane la nivel inter-subiectiv, ca fraternizare a oamenilor în raporturile lor unii cu alţii, asocierea întru Spirit cu păstrarea integrală a unicităţii subiecţilor.

CREAŢIE. La nivelul divinităţii, **C.** este actul prin care Dumnezeu şi-a realizat „Altul" său, scoţînd lumea din tenebrele **neantului** originar. **Noul** — ca produs specific al **C.** — îl reprezintă la acest nivel **omul,** sinteza dintre **libertatea** necreată şi **harul** divin transmis prin **C.** Totodată, **C.** „este exigenţa lui Dumnezeu adresată omului şi o obligaţie a acestuia din urmă" (cf. **Autocunoaştere...**). **C.** ţine de misterul relaţiei omului cu Dumnezeu. Pentru a exista, Dumnezeu are nevoie de om tot atît cît acesta din urmă de Dumnezeu. **C.** este „extaz", deschidere spre infinit. Prin **C.** se realizează triumful asupra **dedublării** şi **aservirii. C.** nu aparţine culturii obiectuate, ci este „exaltare a fiinţei" în totalitate faţă de o „altă viaţă". La nivel uman, **C.** implică în mod obligatoriu existenţa **libertăţii** necreate şi nedeterminate de Fiinţă. De aceea, **C.** se produce **„ex nihilo",** nu în sensul că nu ar avea nevoie de materialitatea lumii, ci prin faptul că actul C. nu poate fi determinat de lume, fiind o emanaţie a libertăţii nedeterminate, exoterice. **C.** specific umană nu este determinată de lume şi nici de divinitate, ci este un „răspuns" al omului la „apelul" divinităţii. Prin **C.** omul învinge determinismul şi „necesitatea".

EON (din grec. **aion:** „timpul"). Termen prin care Berdiaev înţelege o subdiviziune a eternităţii, ca dimensiune increată a vieţii divine, în opoziţie cu timpul obiectuat al **Istoriei.** Precursor al mentalităţii New Age, Berdiaev consideră că trăim cel de la doilea **E.** al **Fiului,** aflîndu-ne în pragul trecerii spre un alt **E.,** cel al **Spiritului,** de unde frecvenţa referirilor **eschatologice** (v. termenul).

ESCHATOLOGIE (din grec. **éschatos:** „ultimul" şi **lógos:** „teorie"). Concepţie cu privire la sfîrşitul actualului **eon,** „sfîrşitul Istoriei". În acest sens, Berdiaev consideră că întreaga sa filosofie se înscrie într-un proiect de „metafizică eschatologică".

LIBERTATE. Noţiune centrală a gîndirii lui N. Berdiaev. **L.** este consubstanţială **neantului** divin, a cărui emanaţie este. **L.** este anterioară Fiinţei, nefiind nici creată şi nici determinată. Nu este deci supusă divinităţii. **L. neantului** „a consimţit la creaţia lui Dumnezeu, non-fiinţa a

permis apariția în mod liber a ființei" (cf. **Spirit și Libertate**). Misterul **L.** ține de natura total irațională a acesteia și, deci, nu este accesibilă rațiunii. Prin **L.** omul este consubstanțial atît neantului primordial din care „Dumnezeu a scos lumea", cît și lui Dumnezeu însuși, ivit și El din același neant. Independența **L.** față de Dumnezeu explică de ce Dumnezeu nu poate preîntîmpina manifestarea **răului** ce-și trage originea din **L. meonică** (v. termenul). În timp ce Ființa reprezintă **binele**, în **L.** binele și **răul** se află în mod sincretic, nediferențiat. **L.** implică posibilitatea „căderii" omului, dar reprezintă și forța actului său creator, prin care omul transcende lumea. În absența ființei, **L.** decade în arbitrar, în rău (v. termenul) și dedublare. Berdiaev folosește adesea **L.** ca sinonim al **Spiritului.**

MEON, MEONIC (din grec. me-ón: „non-ființa"). Caracteristică a neantului originar, necreat.

NEANT. Berdiaev preia de la Jakob Boehme simbolica Neantului (Ungrund), dar spre deosebire de misticul german filosoful rus consideră că **N.** nu e un alt nume dat pentru Dumnezeu, acesta din urmă ivindu-se și El din **N.** divin, o dată cu Libertatea sau Spiritul. Atît Dumnezeu cît și libertatea provin din **N.**, dar sînt increate.

OBIECT, OBIECTIVARE. Aservirea spiritului, diminuarea lui ca urmare a izolării, inamiciției subiecților, persoanelor, ființelor spirituale. Postularea existenței exterioare, independente de om, a persoanelor ce țin de natura internă, spirituală a acestuia. **O.** este și o consecință a renunțării, fortuite sau benevole, la libertate, deci la **Spirit. O.** apare și din teama omului de suferința increată, aceasta din urmă fiind inerentă asumării libertății. Produs al aservirii, **O.** este un **fenomen** al lumii neautentice, deterministe cauzale.

OM. După Berdiaev, **O.** „este copilul lui Dumnezeu și copilul libertății, al neantului, al non-ființei, al meon-ului. Raporturile **O.** cu Dumnezeu țin de componenta necreată, nedeterminată, **liberă** din profunzimile ființei umane" (cf. **Spirit și Libertate**). **O.** stă sub semnul unei **dedublări** originare ca urmare a conflictului dintre libertate și Ființă, dedublarea constituind sursa tragicului existențial, dar și posibilitatea înălțării **O.** Neasumarea „jugului și datoriei" pe care le implică **libertatea** și fuga de suferință transpun **O.** în domeniul lumii obiectivate. Prin **O.** Dumnezeu ascede de la libertatea secundă, purificată de rău. Decăderea **O.** constituie și o transformare a libertății în necesitate și determinism — premise ale trecerii ființei în obiect. Răscumpărarea se face prin **suferință**, prin care se învinge răul și se recîștigă libertatea ca Spirit.

RĂUL. Numele componentei **libertății** originare. **R.** este depozitat în profunzimile naturii umane, în libertatea sa irațională sau poate fi consecința căderii omului din sfera divinității. **R.** este semnul existenței în om a unei profunzimi interioare. **R.** este de natură metafizică, interioară și nu exterioară, socială. **R.** trebuie recunoscut și „consumat", fiind calea tragică a omului, destinul libertății sale, o experiență prin care omul accede la un nivel superior. Berdiaev consideră că **R.** e profund înrădăcinat în om, în acea interioritate profundă ce ține de originea sa meonică, necreată, și de aceea Dumnezeu nu este răspunzător de existența lui.

TRAGICUL. Conflictul existent atît în Dumnezeu cît și în om. **T.** apare în relația mistică a divinului cu umanul,

în neputința lui Dumnezeu de a acționa asupra libertății necreate și autonome față de divinitate. **T.** este întregul destin al omului. El se manifestă plenar nu atît în lupta împotriva obiectivării, cît și în actul de opțiune dintre valorile pozitive echivalente, atunci, de exemplu, cînd în numele libertății trebuie sacrificate alte valori supreme, ca prietenia, iubirea sau chiar viața **T.** este însă singura cale autentic umană de ascendere la Lumea Spiritului.

I.G.

CUPRINS

ISBN 973-36-0178-0

Redactor: ION ANGHEL
Tehnoredactor: EMIL GRAMA

Bun de tipar: 10.02.1993.
Apărut: 1993.
Coli tipar: 6,125.

Tiparul executat sub cda. nr. 213/1992,
la Imprimeria de Vest, Oradea,
str. Mareșal Ion Antonescu nr. 105.
România

